د. محمود السعيد الكردي

أثر القرآن

على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية

"التوحيد سر القرآن"
"ابن تيمية"

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان
مصراتة - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى



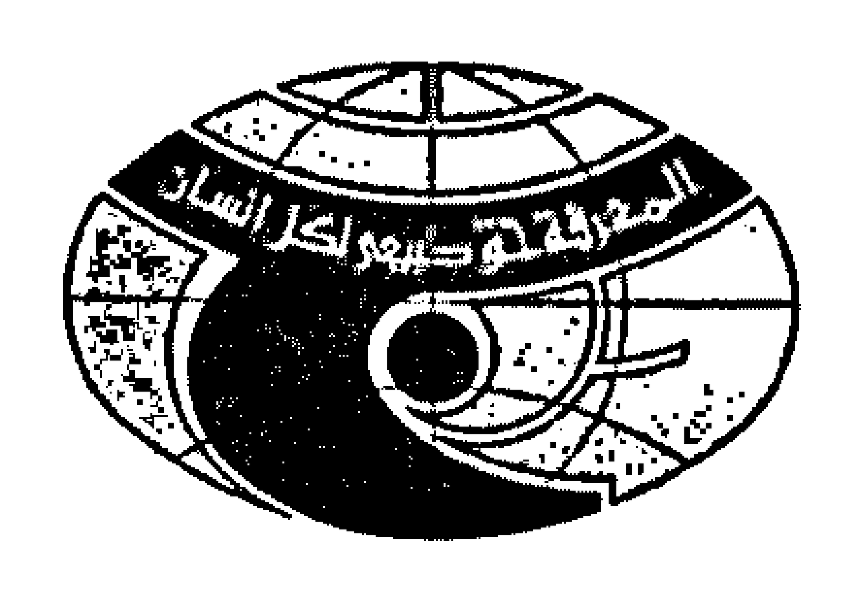
دكتور محمود السعيد الكردي

أثر القرآن

على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية

"التوحيد سر القرآن"
"ابن تيمية"





الطبعة الاولى
1395 و. ر - 1986 م

الكمية المطبوعة



رقم الايداع

169 - 1986 م

دار الكتب الوطنية
بنغازي

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان

مصراتة - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

ص.ب 17459 مبرق (تلكس) 30098 "مطبوعات"

بسم الله الرحمن الرحيم

[قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ [1]]

صدق الله العظيم

(1) الآية رقم (71) من السورة رقم (6) وهى سورة الأنعام.





المقدمه

لقد آن الأوان أن نقدم جانباً هاماً من جوانب التراث النقدى لمفكر مسلم يعد ثمرة ناضجة من ثمار مدرسة القرآن العظمى . إنه المفكر المسلم أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم، تقى الدين ، الشهير بابن تيميه الحرانى الدمشقى (661 - 728 هـ) .

ويعد الإمام ابن تيميه من العبقريات الإسلامية التى كان للقرآن أثره الواضح فى إنتاجه العلمى بصفة عامة وعلى منهجه فى التفكير النقدى بصفة خاصة ، حتى يمكن أن يقال إن المنحى المنهجى لابن تيميه كان السبب المباشر فيما وصل إليه من مكانة علمية رفيعة فى تاريخ الفكر الإسلامى .

إن الجانب النقدى فى فكر ابن تيميه يعد أسلوباً فريداً من أساليب الفكر الإنسانى . . إنه لا يحاول أن يوفق بين مجالات الدين ومباحث الفلسفة ، كما أنه لا يحاول تحديد الصلة بين مجالات الحكمة والشريعة ولا أن يؤاخى بين العقل والنقل ، وإنما هو أسلوب فريد يرى بأنه لا وجود لأى شكل من أشكال التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح لأنهما بهذه السمات ـ أداة واحدة للوصول إلى الحقيقة . فلا مجال للتوفيق أو ضرورة

للتلفيق بين شطرى أداة واحدة ووحيدة للوصول إلى الحقيقة .. لذلك يكاد يعرف ابن تيميه بأنه صاحب اليد البيضاء فى مجال درء التعارض بين العقل والنقل أو بين العقل والدين ، وهذا هو لباب النقدية من حيث إنها تحدد اختصاص العقل وحدوده ، وتلتمس شرائط كل معرفة عقلية ، وتبحث عن قيمة الأفكار والأحكام والتصورات .

ولعله من المفيد أن نوجه الأنظار منذ البداية إلى أن فقيهنا لم يشتهر بلقب (الفيلسوف) ، بل إن شهرته فى زمانه ، وبعد مماته كانت موسومة بعدائه الصريح للفلاسفة والمتكلمين الذين يقولون - على حد تعبيره - « بالاصطلاحات المولدة »، كلفظ « الجوهر » و « العرض » و « الجسم » وغير ذلك ، . . . لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة فى النفى والإثبات[1].

ومع ذلك فإن مؤلفاته قد حفلت بالعديد من هذه الاصطلاحات الفلسفية والمباحث المنطقية فقد كان يرى بأنه لا غضاضة فى أن يستخدم الباحث المسلم هذه الاصطلاحات التى لم تستخدم فى عهد الرسول أو السلف فى سبيل إقناع أصحابها بالحق لذلك فقد استخدمها وفق نسق نقدى رائع للفكر الفلسفى فى الإسلام . . .

لقد منحه بعض معاصريه من الألقاب الرفيعة الشأن ما شاء الله لهم أن يذكروه من الألقاب دون أن يقتربوا من لقب الفيلسوف الذى كان يستخدم مرادفاً لمعنى الزندقة والإلحاد .. كانت مؤلفاته يعاد نسخها بتعريف «شيخ الإسلام» و «علم الأعلام» و «مفتى الأنام» و «الإمام المجاهد الصابر» و «سيف السنة المسلول على المبتدعين» وغير ذلك من الألقاب والأوصاف التى يخلعها التلاميذ والمريدون على شيوخهم من ذوى العلم والفضل على علوم التفسير والحديث وأصول الفقه ، ونحن هنا فى هذه الدراسة لا ننعته إلا بلقب المفكر أو الشيخ الفقيه بكل ما تحمله كلمة «فقيه» من أهمية .

ونحن هنا مع القائلين بحق إنه قد آن الأوان لأن نعيد النظر فيمن يقال

(1) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول - المنشور على هامش كتاب منهاج السنة النبوية - الطبعة الأولى - بولاق مصر 1321 هـ جـ 1 ص 23 .

عنهم أنهم مفكرون .. لذلك ينبغى أن نبذل جهداً صادقاً وعميقاً لفهم التراث الفكرى الإسلامى بدلاً من إطلاق الأحكام السريعة على مفكرينا دون أية ضوابط علمية تضع الأمور فى نصابها حتى نتهيأ لكى نعيد تقديم الفكر الإسلامى الأصيل للإنسانية بدلاً من موجات التشويه التى طمست معظم الجوانب العظيمة فى الفكر الإسلامى وأضفت ظلالاً باهتة على مفكرينا الأفذاذ [1] .

إن إهمال الجانب النقدى فى فكر ابن تيميه يكون مقبولاً لو أنه اقتصر على معاصريه فيما إذا نظرنا إلى المسألة على ضوء تحديد العصر لسمات «الفيلسوف» .. ولكن أن يطول هذا الإهمال ليستمر عبر القرون العديدة فهذا هو الأمر الذى يحتاج إلى بحث وتفكير عميقين قد يؤديان إلى تلمس مناحى العظمة فى فكره وهى المناحى التى ظلت حبيسة مؤلفاته حتى العصر الحديث .

لقد خلت المؤلفات القديمة ذات الشأن ومن بينها «مقدمة ابن خلدون الذائعة الصيت» من أية إشارة إلى جهود ابن تيميه فى مجال درء التعارض بين العقل والنقل أو بين الدين والفلسفة ، ولاحظ الأستاذ الجليل الشيخ مصطفى عبدالرازق أن «ابن خلدون» المتوفى (808 هـ) لم يعرض لما حدث فى علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين فى خلط الفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيميه المتوفى (728) هـ[2].

إن هذه الملاحظة الصائبة قد أشارت فى إيجاز مفيد إلى جهود ابن تيميه الممتازة فى الرد على الفرق الكلامية ، حيث قام بأكبر حركة نقد تحليلى فى مجال

---

(1) لقد أشيع لعدة قرون أن ابن تيميه مثلاً : مجرد فقيه حنبلى متحمس .
قارن :

Hodgson, G.S. The Venture of Islam.

Chicago 1974. V. 2.P. 442.

(2) مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية .. مكتبة النهضة 1966 ـ الطبعة الثانية ص 294 .

علم الكلام حتى القرن الثامن للهجرة بشكل لا يمكن مقارنته إلا بجهود ابن رشد التى بذلها فى إخراج مؤلفه القيم «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ، بل إن ابن تيميه مع إعجابه بعقلية أبى الوليد ابن رشد ، قد ناقش بعض آرائه الفلسفية التى وردت فى سياق هذه القضية[1].

إذا أضفنا إلى ذلك أن مقدمة ابن خلدون لم ترد بها أية إشارة إلى ابن تيميه أو إلى جهوده العلمية النقدية فى مجال رد المنطق الأرسطى أو مناقشته لمذاهب التصوف الإسلامى أو موقفه من الفلسفة اليونانية وفلاسفتها ومن حذا حذوهم من الفلاسفة المسلمين ، ولما كان ابن خلدون يعد من أهم المؤرخين لتاريخ الفكر الإسلامى حتى المائة الثامنة للهجرة ، فإنه يمكن تصور مدى التأثير الذى تركته المقدمة فى عقول الباحثين الذين ارتبطوا بهذا الأثر العلمى الهام من عدم الإلمام بجهود ابن تيمية فى الجانب التحليلى والعناية به من حيث هو فقيه حنبلى له قدره .

لقد حفظ لنا تراث الشيخ المفكر ، طائفة من ألمع تلاميذه ومريديه أمثال ابن قيم الجوزية (691 - 752 هـ) وابن عبدالهادى (704 - 744 هـ) مما ساعد الشيخ محمد بن عبدالوهاب المتوفى (1206) هـ) أن يبرز لنا وينسخ أهم مؤلفاته، وإن كان جل همه ـ كما يرى الأستاذ محمد إقبال ـ أن يبرز الجانب الفقهى فى التشريع على الجملة ، لذلك خلت جهود الشيخ محمد بن عبدالوهاب فى نظرتها للماضى من أية أشكال للنقد والتمحيص خلواً تاماً[2] وتظل جهود الشيخ ابن عبد الوهاب فى الحفاظ على تراث ابن تيميه الفكرى لها أعظم الأثر فى ألا يكون إهمال الجانب التحليلى فى تراثه إهمالاً تاماً

---

(1) ابن رشد: فلسفة ابن رشد وهو مؤلف يشتمل على كتابى فصل المقالة والكشف عن مناهج الأدلة ويليها الرد على بعض نظريات ابن رشد كما جاءت فى مؤلفات ابن تيميه أعدها الشيخ محمد أمين وطبعة صبيح بمصر ـ بدون تاريخ ص 128 وما بعدها.

(2) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية 68 ص 175 .

حيث إن هذا التراث فى مادته قد أوحى إلى العديد من الشخصيات فى العصر الحديث بزاد عظيم جعلها قادرة على قيادة حركات إصلاحية عقلانية فى مجال العقيدة الإسلامية[1] وجعل البعض الآخر يحاول التنظير واستخلاص الإطار العام لآرائه[2].

ويبدو أن الباحثين الذين أخذوا على عاتقهم بعث التراث الفكرى لابن تيميه قد تحرجوا من الإشارة العريضة لاتجاهاته النقدية ، بل ولاتجاهاته الفقهية التى تخالف ما أجمعت عليه المذاهب الفقهية المشهورة حتى إن أحد

---

(1) قارن كتاب زعماء الإصلاح فى العصر الحديث للدكتور أحمد أمين الطبعة الثالثة القاهرة 1971 حول الحركات الإسلامية لكل من جمال الدين الأفغانى والأستاذ الإمام محمد عبده.

(2) من الباحثين المحدثين والمعاصرين على سبيل المثال: الشيخ محمد رشيد رضا محقق مجموعة الرسائل والمسائل «طبعة لجنة التراث العربى» ، والشيخ محمد منير الدمشقى محقق إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة، والشيخ محمد حامد الفقى محقق العديد من الرسائل ابن تيمية ومؤلفاته، والأستاذ محب الدين الخطيب الذى خصص مطبعته السلفية لنشر وتحقيق التراث السلفى بصفة عامة والتراث التيمى بصفة خاصة. . الشيخ محمد عبد الرازق حمزة، والشيخ سليمان العتيق وهما محققا كتاب «نقض المنطق» الشيخ عبدالرحمن اليمانى ، والشيخ عبدالصمد شرف الدين، والأستاذ محمد المبارك والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ عبدالعزيز المراغى والدكتور محمد خليل هراس، والدكتور محمد جميل غازى والدكتور مصطفى حلمى الذى قدم كتاب هنرى لاووست عن ابن تيميه ثم طبعت مقدمته القيمة فى كتاب مستقل تحت عنوان «قواعد المنهج السلفى عند ابن تيميه». ونشير بوجه خاص إلى جهود الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم الذى أخذ على عاتقه تحقيق مؤلفات ابن تيمية وقد كان لجهوده العلمية أثر بعيد فيما وفقنى الله إليه بملاحظة المنهج النقدى فى فكر ابن تيمية على ضوء تأثره بالقرآن الكريم، وقد أخرج لنا فعلاً كتاب درء تعارض العقل والنقل ومنهاج السنة، جامع الرسائل، كما تذكر أيضاً جهود الأستاذ الدكتور على سامى النشار الذى بسط منهج ابن تيمية المنطقى فى كتاب «مناهج البحث عند علماء المسلمين. . كما قدم كتاب ابن تيمية الفذ «الرد على المنطقيين ضمن أبحاث مجلة تراث الإنسانية».

علماء الأزهر الكبار قال فى نهاية مؤلف له عن ابن تيميه : « وما لنا نتحرج عن دراسة ابن تيمية وابن القيم وأنصارهما لقولهما بما يخالف آراءنا فى العقيدة والقرآن بين أيدينا يحكى أقوال الكفار فى الألوهية والرسالة والمعاد من غير حرج ولا إشفاقٍ على أهله منها»[1].

لذلك فقد ظل الجانب النقدى فى فكر ابن تيميه فى حاجة إلى جهود أكثر عمقاً وتحليلاً لمعرفة الأسباب التى منحته الأصالة والعبقرية .

فأنت أمام تراث ابن تيميه تعايش مفكراً مجادلاً فى مباحث الألوهية والكون والإنسان يستخدم المصطلحات «الفلسفية» بمهارة فائقة ودقة بالغة كما يبدو فى تحليله لفكرة الماهية ، ورده لأصل التفرقة بين «الماهية» و «وجودها» وكذلك الفرق بين «الذاتى» لها و «اللازم لها».. فقد كان يرى أن وجود الشىء فى الخارج عين ماهيته فى الخارج[2].. فيؤكد بهذه الرؤية المطابقة التامة بين المفهوم الكلى ، أى المعنى الماهوى لفكرة ما ولجوهر ما ، وبين التمثيل العيانى الخارجى لهذا الجوهر فى الأشخاص الفردية ، بحيث يصل فى تحليله إلى أن الوجود والماهية لا يختلفان[3].. ثم يناقش أهم أسباب هذه التفرقة لينتهى إلى أنه قد نشأ من الخلط بين الوجود الذى فى الأذهان والثبوت الذى فى الأعيان:

«ومن هنا فرقوا فى منطقهم بين الماهية والوجود ، وهم لو فسروا الماهية بما يكون فى الأذهان والوجود بما يكون فى الأعيان ، لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل ، وهذا هو الذى تخيلوه فى الأصل لكن توهموا أن تلك الماهية التى فى الذهن هى بعينها الموجود الذى فى الخارج»[4].

(1) د . محمد خليل هراس : ابن تيميه السلفى .. الطبعة الأولى 1952 .. المطبعة اليوسفية بطنطا ص 199 .

(2) ابن تيميه : الرد على المنطقيين طبعة بمباى 1949 ص 66 .

(3) د . سامى نصر لطف : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى ... مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة - طبعة أولى 1978 ص 261 .

(4) ابن تيميه موافقة صريح المعقول جـ 1 ص 174 .

وهو فى تحليله لهذه الألفاظ وبحثه للقضايا التى تتعلق بها ، يزن معانيها على ضوء آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول الصحيحة ، بحيث يكون القرآن فى النهاية هو الميزان الذى ينبغى أن تقاس به آراء الفلاسفة ، ما دام القرآن لا يتعارض مع العقول الصريحة ، لذلك إذا استخدمنا هذا الميزان فإننا سوف نصل إلى الحق فيما يقوله الفلاسفة وأيضاً سوف نكتشف الباطل ، من هنا فإننا نرى أن الشيخ الفقيه لا يرد آراء الفلاسفة برمتها بل يناقشها موضحاً بعض الحق الذى تحتويه[1] ويستدل على صحة منهجه بالآية الكريمة : **﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾**[2].

كما أنك فى تراث ابن تيميه تعايش خصماً عنيداً لعلماء الكلام. . ولكن لا تجد لديه أدنى خصومة نحو الجدل فى ذاته. . فهو يرى أن الجدل والحجاج بالأدلة الحسنة هو خير طريق إلى الإقناع، فقد أمر الله رسوله بأن يجادل بالتى هى أحسن أى بالأدلة القرآنية لأنها أحسن الأدلة وأقومها وأيسرها قبولاً لعقل الإنسان ، إن علماء الكلام شطروا أداة الحقيقة وهى الأدلة السمعية والأدلة العقلية ، إلى شطرين هما العقل والتنزيل ، فإذا اختلف الشطران أعلوا من شأن العقل بتأويل السمعيات كما فعلت القدرية أو أهملوا العقل فأخذوا السمع بلا تفكير ولا تدبر كما فعلت الجبرية.

لذلك فهو يؤاخى فى الاتجاه بين القدرية والجبرية مع التقابل الواضح بين آراء كل فرقة ، ووجه المؤاخاة عنده أن كل فرقة فى ردها على الأخرى ترد البدعة بالبدعة والفاسد بالفاسد والباطل بالباطل [3] لافتقارها إلى المنهج السليم الذى جاء به القرآن وهو التوحيد بين شطرى الأداة أى بين السمع والعقل ويستدل على صحة اتجاهه بقول الله : **﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير ﴾** .

---

(1) المرجع السابق : ص 123 .

(2) المرجع السابق : ص 24 ـ سورة البقرة : 213 .

(3) ابن تيميه : موافقة صريح المعقول ص 34 .

ومع كل هذا فلم تكن خصومة ابن تيميه لهذه الفرق تمنعه من الاعتراف بما عندها من حق ، فهو يرى أن لها جهوداً طيبة فى تفسير القرآن ومحاسن كثيرة يترجحون بها على غيرهم وهم وإن كانوا فى مقصدهم يرومون إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقه وعدله، **«إلا أنهم يخلطون فى بعض ما قالوه فجعلوا من التوحيد نفى الصفات وإنكار الرؤيا والقول بأن القرآن مخلوق وجعلوا من العدل أنه لا يشاء ما يكون ويكون ما لا يشاء وأنه لم يخلق أفعال العباد»** [1] وهو بهذا المنهج النقدى النزيه يكون قد وضع نفسه فى مصاف رجال علم الكلام الذين لهم موقف واضح حيال القضايا الكلامية المعروفة .

كما أننا فى تراث ابن تيميه نعايش زاهداً تقياً ورعاً يعيش التصوف الإسلامى الخالص حقيقة وإن كان يبدو من جدله للمتصوفة أنه يرد التصوف برمته ، ويعلى من شأن الزهد كما جاءت سماته فى الكتاب وعاشه الرسول والصحابة علماً وعملاً . . ويكفى أن نقرأ له رسالة العبودية لنقف على العديد من اللمحات الصوفية الرائعة التى تلتزم بالكتاب والسنة والتى تكاد تضعه كعلامة بارزة فى محراب التصوف الإسلامى الخالص لا سيما فى مجال نظرية الحب الإلهى :

> لكن العبادة المأمور بها ، تتضمن معنى الذل ومعنى الحب . . . فهى تتضمن غاية الذل لله تعالى ، بغاية المحبة له . . فإن آخر مراتب الحب : هو التتيم ، وأدلة العلاقة ، لتفلق القلب بالمحبوب ، ثم الصبابة ، لانصباب القلب إليه ، ثم الغرام وهو الحب الملازم للقلب ، ثم العشق . . وآخرها التتيم يقال تيم الله أى عبد الله ، فالمتيم المعبد لمحبوبه.

ثم يربط بين الخضوع والمحبة ليصل إلى أنه لا تنفع طاعة بدون محبة

---

(1) مجموعة الرسائل الكبرى : مطبعة صبيح ـ القاهرة 1966 ـ جـ 1 رسالة الفرقان بين الحق والباطل ص 74 .

ويستشهد بالآية الكريمة : ﴿ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره ﴾ [1] .

من هنا كان الهدف من إعداد هذه الدراسة هو تحليل الجانب النقدى فى تراث ابن تيميه ومعرفة مدى الأثر الذى تركه القرآن على هذا الجانب العقلانى من جوانب الفكر عنده لا سيما وأنه قد ارتضى أن يكون القرآن «حكماً وميزاناً» يزن به أقوال الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة . . لذلك فإنى أعتقد بأن مهمتى فى هذا البحث تقوم على أساس ذى شعبتين . . الشعبة الأولى هى إبراز الاتجاه النقدى عنده . . وهو الاتجاه الذى طال الأمد على إهماله عند أصدقاء الشيخ وأعدائه على السواء، أما الشعبة الثانية فهى الوقوف على مدى الأثر القرآنى فى مختلف قضايا هذا الجانب وعلى وجه الخصوص الأثر المنهجى فى القرآن على فكر ابن تيميه الذى قد يكون السبب المباشر فى أصالة فكره.

فإذا كان ذلك كذلك ، فإن أثر القرآن المنهجى على فكر ابن تيميه قد يكشف لنا عن المبادىء الأولية لنظرية فى المعرفة إسلامية خالصة ، ومدخل جديد إلى الفكر الإسلامى .

لذلك فقد هيأت هذه الدراسة على مقدمة وأربعة أبواب تتناول جميعها هذا الهدف لتعالجه من مختلف جوانبه وتدور أبحاث الباب الأول حول حياة ابن تيميه ومنهجه فى البحث . . فقد كانت حياة الشيخ الفقيه ترجمة أمينة لتطوره الفكرى وكتاباً مسطوراً لكفاحه العلمى حتى يمكن أن يقال إن حياته هى فكره كاملاً . . فقد قرأ القرآن والفقه وناظر واستدل وهو دون البلوغ ، وبرع فى الفلسفة والتفسير وأفتى ودرس وله نحو العشرين سنة . . وكتب المؤلفات العديدة التى شهدت له بالعلم والأصالة فى حياة شيوخه . . وقد

---

(1) ابن تيميه : رسالة العبودية تحقيق عبدالرحمن البانى ـ منشورات المكتب الإسلامى بدمشق 1962 ص 7 ـ سورة التوبة : 25 .

ألحقنا بالباب الأول فصلاً كاملاً عن القرآن ومنهج ابن تيميه فى البحث ، ونظريته فى التأويل لمعانى القرآن . مما أوضح لنا بجلاء أن الأثر المنهجى القرآنى كان عظيماً .

ويتناول الباب الثانى منطق ابن تيمية واتجاهه الاستقرائى الكامل الذى يعد ثمرة تحصيله المنهجى فى مجال الأبحاث القرآنية ، وفى هذا الباب تدور الأبحاث حول تصوير المواجهة الحاسمة بين أرسطو العبقرية اليونانية وابن تيميه العقل المسلم ليطوى الصفحة الأرسطية الصورية التى سيطرت على جل مفكرى الإسلام الذين سحرهم المنطق الأرسطى بكثرة دروبه وتنوع أقيسته ، فاعتبروا أرسطو شخصية فوق مستوى النقد والرد فكان فهم المنطق الأرسطى واستيعابه هو سدرة المنتهى بالنسبة لمفكرى عصره[1]. ويقوم ابن تيميه بأعظم دراسة تحليلية لمنطق أرسطو لأول مرة - فيما أعلم - على صفحات الفكر الإسلامى مما كان له أبلغ الأثر فى موقف ابن خلدون فيما بعد من المنطق الأرسطى . . ولكن هذه الدراسة التحليلية لم تكن لها الأهمية والخطورة إلا بما وضعه ابن تيميه من إضافات وحلول لمسائل الحد والجنس والفصل واللزوم ، وحقيقة القياس والاستقراء والاستدلال بالمشهورات ، والاكتفاء بمقدمة واحدة فى القياس وغير ذلك من المباحث التى لا زالت تناقش حتى هذه الأيام .

ويعد الباب الثانى بفصليه عرضاً لمدى قدرة ابن تيميه على تجريد الأدلة القرآنية من محتواها الموضوعى لتبقى لها السمة المنهجية حينذاك يعقد المقارنة بين مناهج الأدلة المنطقية ومناهج الأدلة القرآنية ليبين مدى الوهم الذى سيطر على عقول المفكرين حتى عصره يفخرون معه بمنطق أرسطو حتى بعد ظهور نعمة الوحى .

أما الباب الثالث فقد خصص لمنهج التفكير النقدى فى الإنسان عند ابن

---

(1) ابن عبدالهادى : العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيميه تحقيق محمد حامد الفقى - القاهرة 1938 م ص 23 .

تيمية .. يبحث الفصل الأول منه حول الأدلة التحليلية التى جاءت ضمن أبحاث ابن تيميه تهتم بقضية القضاء والقدر باعتبارها من ألصق القضايا بحرية الإنسان وعلاقته بالله ، بل هى تعد من أبرز الموضوعات التى عالجها علماء الكلام فى مباحثهم .. وقد اهتم الفصل الثانى بأهم أبحاث ابن تيميه فى هذا المجال وأعنى بها قضية العدل الاجتماعى وارتباطها بنظرة الإسلام إلى القضايا الاقتصادية لتتحقق حرية المجتمع بعد أن تحققت حرية الإنسان .

وأخيراً يبحث الباب الرابع فى منهج التفكير النقدى فى الإلهيات عند ابن تيميه .. وهنا نقف على أهم ما يميز الجانب التحليلى عنده من أصالة وقوة ونضج .. فإن من الأمور المسلم بها أن لا يخلو أى نسق فلسفى من البحث فى مشكلة الألوهية وقد خاض ابن تيميه أعظم معاركه الجدلية مع الفلاسفة فى مجال إثبات الحقائق الغيبية فهو يرى أنهم يؤسسون أدلتهم على أساس قضايا كلية لا علم لهم بها .

مثل قولهم فى العلم الإلهى «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» و «الشىء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً» .. ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضية كلية لا علم لهم بها .. وإن كان يمكن إبطالها [1] .

وعلى هذا الأساس يولدون قضايا لا علم لهم بها، من قضايا لا علم لهم بها وهكذا تمتنع الحقيقة .

لقد رأيت أن أتصدى لهذه الدراسة رغم صعوبتها وارتباطها الوثيق بطبيعة الإعجاز القرآنى ، ولكن تهون كل الصعوبات أمام الهدف العزيز الذى نسعى إليه جميعاً وهو بناء نسق فكرى إسلامى خالص لا ينبغى أن تشوبه شائبة وبين أيدينا كتاب الله .. القرآن الكريم .. وقد استعنت بالله .. وإن الله عند حسن ظن عبده .. وهو من وراء القصد .

ومن منطلق التوجل على الله ، فقد فتح الله على قلب عبده كاتب هذه الدراسة أكثر مما كان يرجوه ، مما جعلنى أطمع فى أن أكون على درب شيوخى

---

(1) الرد على المنطقيين ص 312 .

العظماء ابن تيميه الحرانى، وابن خلدون الحضرمى . بل وقد قيض الله لى ثلاثة من خيرة العلماء فى الفكر الإسلامى من أساتذتى الأجلاء هم الأساتذة الدكتور مهدى مصطفى العراقى مشرفاً على بناء هذه الدراسة ، وقد أتاح لى حرية التعبير فى الرأى مع اختلافه معى فيما أرى فكان أستاذاً فاضلاً بكل ما تعنيه الأستاذية من المعانى الخلاقة ، والدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى مناقشاً لما تضمنته الدراسة من أفكار ، وقد ردنى إلى جادة الصواب فى الكثير من المسائل التى تناولتها الدراسة فكان بنقاء سريرته وصوفيته الإسلامية الراقية آية بيضاء بين سطور هذا البحث، والدكتور أحمد محمد صبحى مثقفاً ومهذباً لما وقعت فيه من ظلم للنفس ولبعض مسائل الفكر الإسلامى جليلة الأهمية فكان بإخلاصه العلمى وأصالته الفكرية عالماً جليلاً فى مجال تأصيل الفكر الإسلامى الخالص .

رحم الله شيوخى العظماء وأساتذتى الأجلاء،

والله الموفق للسداد .

المؤلف

الباب الأول

ابن تيميه
حياته الفكرية ومنهجه فى البحث

أولاً : المفكر . . . والعصر الذى يعيش فيه

لقد أصبح من نافلة القول أن نعيد إلى الأذهان النظرية القائلة بأنه من الضرورى عند دراسة شخصية من الشخصيات التى كان لها أثر بارز فى ناحية من نواحى الفكر ، أن ندرس الظروف التى عاشتها تلك الشخصية أو دراسة البيئة المحيطة بها حتى نقف على العوامل التى أدت إلى نبوغها وظهورها .

إن مئات المؤلفات قد عرضت لحياة ابن تيمية . . بل إن التراجم والسير العلمية عن حياته كان لها مكان الصدارة على النسق الفلسفى لدى الشيخ . . حتى تضاءلت كل جهوده وتحليلاته وتفسيراته أمام كفاحه السياسى واعتقاله لأكثر من مرة وكذلك العنت الشديد الذى لقيه من معاصريه لموقفه الذى سبق به عصره من القضايا العقائدية والمسائل الشرعية . . إننا إذا تناولنا سيرة حياته كما يقدمها «هنرى لاووست» فى رسالته العلمية عن ابن تيمية ، لا نكاد نلمح أية فواصل بين فكر الشيخ وبين تطور الأحداث فى حياته اعترافاً من المؤلف بشأن حياته كانت هى فكرة ، والمؤلف فى هذه السيرة صادق فى الإطار العام للعرض وإن كان قد سقط فى الظن بأن الشيخ المفكر كانت له

نظرياته الخاصة التى ابتكرها على هدى العقيدة ، بينما الشيخ نفسه يؤكد فى مؤلفاته كلها ارتباطه بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ [1] .

لذلك فقد أفردنا الباب الأول لعرض سيرة الشيخ الفقيه بوصفه علامة من علامات التجديد فى الفكر الإسلامى .. من هنا كان عرضنا لسيرته ينبغى أن يكون فى إطار تطور الفكر الإسلامى حتى المائة الثامنة للهجرة .. وهى المائة التى شهدت قمة التطور والنضج فى فكر ابن تيمية ، وهى ذات المائة التى جاءت بعد قرون ثلاثة عاد الإسلام فيها غريباً كما بدأ غريباً .. لذلك فإنه بداية لن يكون المنطلق عندنا الربط بين نبوغ الشيخ وظروف عصره .. وإنما سوف يكون الهدف هو البحث عن ملامح المقاومة التى أبداها ابن تيمية فى مواجهة ظروف عصره تلك الظروف التى كانت كفيلة بأن تطمس أى شعاع فكر لا يملك القوة التى تعينه على البقاء واستمرار المقاومة .. ومع ذلك فإنه يمكن اعتبار تلك الظروف هى التى أعانت على مجرد ظهوره لتباين شخصيته تبايناً شديداً عن مفكرى عصره .

ثانياً : أهمية دراسة التطور التاريخى للفكر الإسلاميمى

على أنه إذا كان الفكر الإسلامى هو المحاولات المستمرة لعلماء المسلمين لتفسير وبحث القضايا التى صاحبت حياة العقيدة الإسلامية ، فقد اهتم الفصل الأول من هذا الباب بعرض الجذور التاريخية التى ولدت على متنها هذه العقيدة وتأثرت بها التفسيرات العديدة لقضايا الفكر الإسلامى كما وصلتنا عبر تاريخه المدون والتى كانت تنقيتها من الآثار الأجنبية التى لحقت بها .. من أهم ما كان يناضل من أجله ابن تيمية .

ولعلنا نلاحظ ذلك الاتجاه فى أبحاث ابن تيمية .. فقد كان يهتم بصورة مستمرة بعرض هذا التطور التاريخى للفكر الإسلامى مجملاً تارة ،

---

(1) هنرى لاووست: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع.. تقديم وتعليق الدكتور مصطفى حلمى، ترجمة محمد عبد العظيم على- دار الأنصار- الطبعة الأولى 1976 ص 124 وما بعدها.

ومفصلاً تارة أخرى تبعاً لحاجة مباحثه إلى هذا الطور أو ذاك من أطوار تكوين الفكر الإسلامى .. ولكنه بلا شك قد استفاد فى بحوثه من المؤلفات السابقة عليه ، وقد قام بدراستها ونقدها كما يفعل العالم المجرب الذى يختبر صحة آلاته قبل البدء فى إجراء التجربة ، لا سيما وأنه مع انتشار حركة الترجمة انتشاراً واسعاً فى أيام العباسيين وبداية العمل المنظم فى نقل كتب مفكرى اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق وغير ذلك من علوم وفلسفات .. فقد وقع بعض المترجمين فى قليل من الأخطاء وخلطوا بين المدارس الفلسفية اليونانية [1] .

على أننا نقف فى أبحاث الشيخ المفكر ، على مناقشاته لأهم المؤلفات التى عنيت بالعرض التاريخى للفكر الإسلامى مثل : كتاب «الفرق بين الفرق - وبيان الفرقة الناجية منهم» لأبى منصور عبدالقاهر البغدادى المتوفى (429 هـ) وكتاب الملل والنحل لأبى الفتح محمد عبدالكريم الشهرستانى المتوفى (548 هـ) وكذلك «فصل» ابن حزم والعديد من مؤلفات الغزالى ومن قبله مثل مؤلفات أبى المعالى الجوينى ، والقاضى أبى بكر الباقلانى.

وهذه هى عمدة الكتب التى تحدثت عن التطور التاريخى والموضوعى للفكر الإسلامى... وهى وإن كانت تضم بعض النزعات الذاتية لمؤلفها [2] التى تؤثر على موضوعيتها ، إلا أنها حصاد بحث علمى شاق تجعلنا نثق فيها بصفة الإجمال .. لا سيما وأن ابن تيمية لم يتأثر بها تأثراً عظيماً .. بل كانت له الآراء الخاصة التى حتمتها عليه طبيعة تفكيره النقدى .

---

(1) د . محمد عاطف العراقى : الفلسفة الإسلامية .. طبعة دار المعارف سلسلة كتابك رقم 55 القاهرة 1978 ص 14، 15 .

(2) قدم الإمام فخر الدين الرازى فى عام وفاته (606 هـ) نقداً كاملاً لكتاب الشهرستانى أثبت فيه أن أهم المراجع التى رجع إليها المؤلف هى كتاب البغدادى ولما كان البغدادى - فى نظره - شديد التعصب على مخالفيه ولا يكاد ينقل مذاهبهم نقلاً كاملاً فقد وقع الخلل بكتاب الشهرستانى - انظر مناظرات الرازى طبعة الهند 1355 هـ. المسألة العاشرة ص 25-26.

ثالثاً : صياغة الأساس العقلانى للتوحيد

تعرف المائة الثامنة للهجرة وتوصف تاريخياً بأنها القرن الذى ضم عقليتين عربيتين إسلاميتين جبارتين فى تاريخ الفكر الإسلامى ، كانتا آخر مظاهر الإبداع العلمى والفلسفى على النحو الموسوعى الذى عرف به مفكرو الإسلام .. الشخصيتان هما : شيخ الإسلام تقى الدين أحمد ابن تيمية ، والعالم عبدالرحمن بن خلدون ، لذلك يشتهر هذا القرن بأنه قرن الفقيه الحنبلى السورى والمؤرخ الاجتماعى المغربى[1] .. لقد كان هذا القرن بمثابة البيت الزجاجى الذى حوى آخر زهرتين فى بستان الفكر الإسلامى ، تمثل الأولى المنهج الإصلاحى العقلانى الذى قام به المفكر الإسلامى الدمشقى فى الشرق وتمثل الأخرى الفكر الاجتماعى التجريبى الذى قدمه العالم العربى التونسى فى المغرب .

إن المحور الذى تدور حوله أبحاث ابن تيمية بصفة عامة هو صياغة الأساس العقلانى للتوحيد كما أخبرت به الأنبياء والرسل وجاء فى الكتب السماوية ، لذلك فقد كانت مظاهر الصراع فى مؤلفاته تدور حول المقابلة بين التوحيد الإلهى الخالص ، وبين التوحيد كما هو شائع فى عقول الناس .. وإذا ضيقنا دائرة البحث .. سوف نراه يدافع عن الإسلام الإلهى كما جاء بالقرآن والسنة وبين الإسلام الذى صنعته مذاهب الإسلاميين وقد تأثر بشتى ألوان الفكر العقائدى الإنسانى من مختلف الملل والنحل التى كانت تزعم كل طائفة منها أنها تدافع عن التوحيد الحق .

وقد وصلت هذه الأفكار فى أسلوبها التطبيقى فى العبادة إلى حد جعلت معاصرى ابن تيمية فى حاجة ماسة إلى معرفة معنى كلمة «إله» وما تقتضيه ، فقد رأى ابن تيمية أن طوائف من أهل الفلسفة والكلام ومن أهل الإرادة والعبادة قد قلبوا حقيقة التوحيد فى نفوسهم فقد ظنت المعتزلة ومن صار على دربهم أن التوحيد هو نفى الصفات بل نفى الأسماء الحسنى أيضاً ، وسموا

---

(1) The Cambridge History of Islam.
Cambridge. 1970. v2. p. 271.

أنفسهم أهل التوحيد وأثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ووجدوا مطلقاً بشرط الإطلاق . . ويرد ابن تيمية فى كتابه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول كما قدمنا أن ذلك لا يكون إلا فى الأذهان. . لا فى الأعيان . ويضيف ابن تيمية أن طائفة أخرى ظنوا أن التوحيد ليس إلا الإقرار بتوحيد الربوبية وأن الله خلق كل شىء وهو الذى يسمونه توحيد الأفعال . . ويرد ابن تيمية بأن هذا اللون من التوحيد عرفه مشركو العرب وأقروا به كما قال الله تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[1]. . وقال تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلاّ وهم مشركون﴾[2]. . أى مع إيمانهم بالله فهم يشركون بالله ولا يفهمون التوحيد . . ويطلق ابن تيمية على هذا اللون من ألوان التوحيد اصطلاح توحيد الواجب الذى لا يحصل به كل الواجب ولا يخلص بمجرده عن الإشراك [3] .

وهنا يطلق ابن تيمية إحدى اللمحات الصوفية العميقة ويقول لمعاصريه إن «الإلّه» هو المألوه الذى تألهه القلوب ، فلا يستحق أن يكون معبوداً محبوباً لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل . . وعبادة غيره وحب غيره يوجب الفساد كما قال تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ [4] ويرى ابن تيمية أن المقصود بهذه الآية ليس ما يقوله أهل الكلام من ذكر لدليل التمانع ، الدال على وحدانية الرب تعالى فإن التمانع يمنع وجود المعقول ولا يوجب فساده بعد وجوده.

ومع تلك الآراء التى تجمع بين رجاحة العقل ونقاء الذوق والوجدان ، فإنه يحمل على طائفة من أهل الفلسفة الصوفية الذين أفسدوا الوجدان الصوفى بالهوى من الرأى فلا بقوا على الحس الرفيع ولا استقامت أدلتهم

---

(1) سورة لقمان : 25.

(2) سورة يوسف : 106 .

(3) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم تحقيق : محمد حامد الفقى الطبعة الثانية القاهرة 1950 ص 459 وما بعدها .

(4) سورة الأنبياء : 22 .

العقلية . . فإنهم ظنوا أن توحيد الربوبية هو الغاية ، والفناء فيه هو النهاية[1]. . ويفرق ابن تيمية هنا تفرقة واضحة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية حيث يرى أن توحيد الربوبية واجب يستوى فيه المؤمن والكافر أما توحيد الألوهية فإنه يتطلب العمل بما أوجبه الله على عباده المؤمنين وهو ما يعرف عنده بطاعة التوحيد، ويستشهد بقول الله تعالى ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم؟ ساء ما يحكمون﴾[2].

---

(1) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص 461 .

(2) سورة الجاثية : 21 .

الفصل الأول

حياة ابن تيميه الفكريه

أولاً : التوحيد قبل نزول القرآن :

قبل نزول القرآن . . نلاحظ أن المفكرين على اختلاف مذاهبهم يفكرون على أربعة أوجه رئيسة : فمنهم من جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً فجميعه فى أنه روح صرف ومنهم من جعل الوجود كله كائناً واحداً متجانساً جميعه كذلك ، ولكنه متجانس فى أنه مادة صرف ومنهم من شطر الوجود شطرين ، كل منهما متجانس لكنه مستقل عن الآخر وذلك بأن شطره إلى روح ومادة معاً . . ومن الفلاسفة فريق رابع يرد الوجود إلى كثرة من عناصر ، لا داعى لتجميعها تحت مبدأ واحد أو مبدأين [1] .

ولكن هذه العقول الإنسانية الحائرة ، لم تتمكن مع هذه الجهود الجبارة فى استخدام العقل والتأمل الفلسفى أن تصل إلى ثنائية متميزة فريدة ، تجعل الكائن الإلهى الواحد المطلق فى جهة ، وتجعل الأفراد الجزئية من جهة

---

(1) د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . . دار الشروق . . الطبعة الرابعة القاهرة 1978 ص 274 ، 275 .

أخرى[1] . . لأن فكرة الخلق من عدم ،عزيزةٌ على التصور الإنسانى للبشرية فى عصور تطورها حتى مع وجود الحنفاء من الأنبياء والرسل لذلك جاء إلـه العقل - مع العبقرية العظيمة لمكتشفيه - لا يمثل سوى طرفاً من حقيقة الله ، لقد حاول العقل بإخلاص . . ولكن هى طبيعة الأشياء فإن قدرته محدودة بالتصورات الإنسانية ، لذلك كان فى أشد الحاجة أن يستعين بما فوق العقل حتى يعرف الحقيقة وجاء الهدى بنزول القرآن الكريم .

جاء القرآن العظيم بفكرة هذه الثنائية المتميزة الفريدة التى تفصل بين الخالق والمخلوق ليقول فى أول بيان إلَهى للناس : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق﴾[2] . . ويفصل بذلك بين كل النظريات التى تتأرجح بين الإبـداع والصنع والقدم ، والواحد والكثرة ليبدأ بداية تتصل اتصالاً مباشراً بالمعرفة الاستقـرائية التى تنتهى بعـد إعمال العقـل والتأمـل إلى التوحيـد المـطلق الخالص . . والفصل التام بين الخالق والمخلوق . . فإن الله قد أتاح للإنسان أن يعرف كنهه ذاتاً وصفاتٍ عند قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾[3].

جاء القرآن ليقول للبشرية فى وضوح ويسر إن إلهكم إله أحد ، أى واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله ، متفرد بتصريف العالم الذى خلقه ، إنه السيد الأعلى الذى لا يقصد فى قضاء الحوائج غيره ، لا يماثله شىء من خلقه . . وبذلك أصبحت فكرة الألوهية فى الإسلام هى الفكرة التى تقبلها بـداهة العقول على اختلاف مستويات ذكائهـا . . إذ إنها تتضمن تصحيحاً دقيقـاً لتفكير العقول البشرية حتى لا تقع فى مهاوى الظن والضلال .

لقد طوى الإسلام الصفحات الماضية بكل ما فيها من حق وباطل ، وصدق وضلال ، لأولئك الذين كانوا يجادلون فى الله بغير علم ولا هدى ولا

---

(1) المرجع نفسه: ص 276.

(2) سورة العلق : 1 .

(3) سورة الإخلاص : 1، 2، 3، 4 .

كتـاب منير ، فقـال تعالى : ﴿ إن الـذين آمنوا والـذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد ﴾ [1] وذلك حتى تبدأ صفحة جديدة للإنسانية يمكن معها للإنسان أن يبدأ رحلته من فكرة التوحيد الخالص ليبدأ الاستقراء لأحوال الكون وهو يقول بلسان حاله إن لهذا الكون «إلهاً» واحداً حكيماً وإن هذا الكون هو حقاً من صنع الله الذى أتقن كل شىء.

ثانياً : نقطة البدء فى اختلافات مفكرى الإسلام :

يكاد المؤرخون للفكر الإسلامى أن يختلفوا فى تحديدهم لنقطة البدء التى انطلقت منها الفرق والمذاهب الإسـلامية فـإن الشهرستـانى والبغدادى يعودان بأول خلاف حدث بين المسلمين إلى ما بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة ، بـل هم أيضاً يـذهبان إلى الأيـام الأخيرة التى كـان يعانى فيهـا ﷺ من عذاب المرض قبل أن يلحق بالرفيق الأعلى[2] .. بينما يرى ابن تيمية أن نشأة البدع والخلافات تبدأ منذ أن قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ووقعت الفتنة فاقتتل المسلمون بصفين وكان مروقها لما حكم الحكمان وافترق الناس على غير اتفاق[3] .. ويعرض ابن تيمية لتطور الفكر الإسلامى حتى عهده سالكاً المنهج التاريخى فى تقسيمه لهذا التطور إلى أحقاب تاريخية يعرفها من خلال القرون الثمانية على نحو يبرز المؤثرات الداخلية والخارجية .

بدأ بذكر نشأة اتجاه الخوارج الكلامى الذى يعتبره أول اتجاه إلى تكفير المسلمين بالذنوب ، فهم يكفرون من خالفهم فى مذهبهم ويستحلون دمه وماله ، ثم يعرض لاتجاه الشيعة الغلاة الذين ذهبوا إلى تأليه على بن أبى

---

(1) سورة الحج : 17 .

(2) ابن تيمية : منهاج السنة جـ 1 ص 81 .

(3) قارن البغدادى : الفرق بين الفرق ـ بيروت دار الآفاق الجديد .. الطبعة الثانية 1977. ص 12 والشهرستانى : الملل والنحل ص 21.

طالب وموقف أمير المؤمنين منهم حتى ذهب إلى حد إحراق بعضهم بالنار والأمر بإعدام عبدالله بن سبأ [1] .

ويمكن اتساقاً مع عرض ابن تيمية .. وما جاء بمقدمة ابن خلدون فى مجال التاريخ للفكر الإسلامى أن نقول بأنه «فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة ظهرت ثلاث مسائل جوهرية فى الإسلام :

(1) مشكلة الخلافة والإمامة.

(2) قدرة الإنسان على أعماله .

(3) نفى الصفات .

وشغلت هذه المسائل الأذهان والمفكرين ، وتعرض المعتزلة فى النصف الأول من القرن الثانى لهذه المسائل جميعاً .. ولكن يمكن القول مع هذا بأن بذور الفكر المعتزلى نشأت فى نهاية القرن الأول للهجرة .

(1) بين التشيع والتصوف والاعتزال :

لقد أخذ التيار المعتزلى يعمق مجراه والتيار الشيعى يتجه بخطى سريعة نحو الاتجاهات الباطنية ، ومعاملة الدين على أساس أن للشريعة الإسلامية وجهها الظاهر ، وأساسها الباطن ، وأخذوا فى توصيف دور الأئمة المستورين فى بيان حقيقة الدين ، ولعل الاتجاه الذى وضع فيه الصوفية أنفسهم كأهل للحقيقة مقابل الفقهاء كأهل للشريعة قد عمق مجراه هو الآخر حتى كان سقوط بغداد (656 هـ) هو العامل الذى جعل انتشار التصوف هو الأمر الراجح على الفقه وأتاح الظرف المناسب لانكشاف الصلة الوثيقة بين التصوف والتشيع [2] .. لذلك أصبح أهل السنة والجماعة يناصبون العداء للتشيع والاعتزال والتصوف مقرين بأن الرسول ﷺ قد بين ظاهر الشريعة وباطنها ،

---

(1) ذهب إلى هذا القول أكثر مؤرخى الفرق من الأشاعرة وأهل السنة، وإن كان بعض الباحثين مثل الدكتور طه حسين يرى بأن شخصية ابن سبأ هى شخصية أسطورية لا وجود لها!!

(2) ابن خلدون : المقدمة ص 469 .

وترك الأمة الإسلامية على المحجة البيضاء ليلها كنهارها وليست هناك مسائل خاصة فى الدين تنتظر من يبحثها من مفكرى الإسلام ، كما أنهم أثبتوا لله الصفات التى أثبتها لنفسه لذلك عرفوا بأنهم «الصفاتية» مقابل المعتزلة الذين عرفوا بنفى الصفات للتنزيه فكانوا يعرفون بـ «المعطلة» .

(2) مفكر الوسط الإسلامى :

بين قطبى الفكر الإسلامى العقلى والنقلى ، أو بين المعتزلة وأهل السنة ظهر أبو الحسن ، فتوسط بين الطريقتين ، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف ، وهنا يأتى دور المؤرخ المغربى ابن خلدون وهو كما أسلفنا ابن القرن الذى مات فيه ابن تيمية ، ولعل اتجاهه الأشعرى جعله فى مقدمته الذائعة الصيت وهو يعرف لنا علم الكلام [1] ويذهب إلى أن جهود أبى بكر الباقلانى وتصديه لمشكلة الإمامة ، ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر للفرد والخلاء ونحو ذلك ، وما قام به بعده إمام الحرمين وتلاميذه كالغزالى وابن الخطيب والرازى من استخدام الأقيسة المنطقية فى تأييد العقيدة الإسلامية والرد على الفلسفة فيما خالفت فيه العقائد الإيمانية ، كل هذه الجهود جعلت طريقة الأشاعرة الطريقة المثلى فى التعبير عن الفكر الإسلامى الذى يجمع بين العقل والنقل .

(3) امتزاج علم الكلام والفلسفة :

ويعرض لنا ابن خلدون أن المتأخرين من الدارسين لعلم الكلام توغلوا فى مخالطة كتب الفلسفة حتى التبس عليهم الأمر فحسبوا أن العلمين علم واحد ، واختلط على الدارسين مسائل كل من علم الكلام والفلسفة ، فظهرت نظرية الكمون الأرسطية مرة أخرى على لسان بعض أقطاب المعتزلة مثل النظام وابن عباد وهشام بن الحكم فقد قالوا بأن الزيت كائن فى الزيتون والدهن فى الدسم ، والنار فى الجمر ، مما دعا العالم العربى أبا بكر الأصم إلى

---

(1) ابن خلدون : المقدمة 469 .

القول بأنه ليس فى العالم شىء كامن فى شىء مما قالوا[1]، ولكن بوصول الفكر الإسلامى حتى القرن الثامن للهجرة خلط المتأخرون بين الحجة ونقيضها حتى لحق بالفكر الإسلامى كثير من الشبهات التى هى بعيدة أصلاً عن فكر الفرق الإسلامية الكبرى ، مما مهد لظهور آراء غير إسلامية فى ثياب إسلامية .

أخذ نور الحقيقة الإسلامية ـ الذى لا يتعارض مع العقل الصريح ـ يضعف وتحجب أشعته الآراء المتباينة حتى غلب على ظن الناس أن هذا هو الإسلام الذى هبط به الوحى . . ويرى ابن تيمية أن ذلك اللون من ألوان الإسلام الزائف ساعد كثيراً على نمو النظريات الفلسفية التى تتعارض وجوهر الإسلام الحقيقى «وصار كل زمان ومكان يضعف فيه نور الإسلام يظهرون فيه ، فكان غلاتهم طاعنين فى دين الإسلام بالكلية ـ باليد واللسان كالخرمية أتباع بابك الخرمى، وقرامطة البحرين أتباع أبى سعيد الجنابى وغيرهم[2].

(4) البابكية والخرمية وعبدة النار :

يعرف البابكية والخرمية بأصحاب الإبـاحة من الباطنية الذين أباحوا ما حرمه الإسلام ، ويقول عنهم البغدادى «وللبابكية فى جبلهم ليلة عيد لهم يجتمعون فيها على الخمر والـزمر وتختلط رجـالهم ونساؤهم، فـإذا أطفئت سرجهم نيرانهم افتضى فيها الرجال والنساء. . وقد بنوا فى جبلهم مساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون ، وهم يعلمون أولادهم القرآن لكنهم لا يصلون فى السر ولا يصومون رمضان ولا يرون جهاد الكفرة يظهرون الإسلام ويضمرون خلافه»[3]. . أما أصحاب الأصل المجوسى فلم يغفروا للإسلام ما أحدثه من إظهار تهافت أفكارهم عن النار كعنصر شريف مقدس ، وهم فى الوقت نفسه لا يمكن لهم عبادة النار بصفة علنية لذلك فقد «احتالوا بأن قالوا للمسلمين ينبغى أن تجمر المساجد كلها وأن تكون فى كل مسجد مجمرة يوضع عليها الند والعود فى كل حال وكانت البرامكة قد زينوا للرشيد أن يتخذ من

---

(1) د . عبدالرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين طبعة أولى بيروت 71 جـ 1 ص 236.

(2) ابن تيمية : منهاج السنة جـ 1 ص 86 .

(3) البغدادى : الفرق بين الفرق ص 252 .

جوف الكعبة مجمرة يتبخر عليها العود أبداً فعلم الرشيد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار فى الكعبة وأن تصير الكعبة بيت نار»[1].

كما يمكن أن نضيف إلى تلك الصورة العقائدية التى اختلفت اختلافاً كبيراً عن التوحيد الإسلامى عوامل سياسية خارجية تتمثل فى عدوان الصليبيين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عن الغرب وجحافل التتار بزعامة (هولاكو) من الشرق العدوان الصليبى يريد الاستيلاء على بيت المقدس مهد المسيحية ورمز وحدتها فى العقيدة.. والعدوان التترى يروم التوسع فى الاتجاه العسكرى بعد أن حرم جاه العلم والفطنة فى التوجيه والقيادة والسياسة.

كانت هذه الصورة العامة للفكر الإسلامى فى عصر ابن تيمية .. ظلمات وحجب على العقيدة الإسلامية الحقيقية فساد فى الحياة السياسية والاجتماعية ، كل قضايا الفكر الإسلامى تضع أردية لا تفصح عن حقيقتها ، من هنا كان من العسير على أى مفكر يهدف إلى النضال من أجل إبراز الفكر الإسلامى الأصيل ، أن ينجح فى مهمته وفى صراعه ضد كل الفرق والمذاهب إلا إذا كان من الذكاء والقوة والإيمان بقدر تلك المسؤولية الهائلة فى هذه الصورة برز الشيخ المفكر ابن تيمية الحرانى .

ثالثاً : نشأة ابن تيمية :

شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ينتمى فى نسبه إلى أسرة جليلة الشأن فى العلوم الدينية والفقه ، لذلك فقد دأب تلاميذه عند الكتابة عن سيرته أن يقدموا ترجمة كاملة لنسبه .. ويقدمه تلميذه ابن عبدالهادى بقوله : «هو الشيخ الإمام الربانى، شيخ الإسلام ، وترجمان القرآن ، علم الزهاد وأوحد العباد ، قامع المبتدعين وآخر المجتهدين : تقى الدين أبو العباس : أحمد بن الشيخ الإمام العلامة شهاب الدين ، أبى المحاسن عبدالحليم ، بن الشيخ الإمام العلامة ، شيخ الإسلام ، بحرالدين ، أبى البركات عبدالسلام بن أبى محمد عبدالله ، بن أبى القاسم الخضر ، بن محمد بن الخضر ، بن على ، بن

(1) المراجع السابقة : ص 270 .

عبدالله، ابن تيمية الحرانى[1] ، نزيل دمشق ، وصاحب التصانيف التى لم يسبق إلى مثلها».

ولد ابن تيمية بحران[2] ، يوم الإثنين عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة (661 هـ) الموافق 22 يناير 1263 م[3].. لقد أطلق الشيخ أولى صيحات الحياة بعد أن سقطت بغداد فى قبضة التتار بخمس سنوات تقريباً (656 هـ) ، وبعد أن تحولت حاضرة الخلافة العباسية إلى بلد خراب على حد تعبير ابن كثير عندما يصف حوادث سنة 656 هـ . فإذا كانت مدينة

---

(1) الشيخ الفيلسوف أحمد بن عبد الحليم يعرف بلقب «ابن تيمية» وقد اختلف المؤرخون حول نشأة نسبة ابن تيمية إلى الفيلسوف المسلم، فقد قيل إن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء، فرأى هناك طفلة فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتاً فقال: يا تيمية يا تيمية فلقب بذلك.. كما قيل إن جده محمداً كانت أمه تسمى تيمية.. وكانت واعظة فنسب إليها وعرف بها. ويرجح تلميذه ابن عبد الهادى هذا الرأى (العقود الدرية ص 2) وهو رأى أقرب إلى الاتجاه العلمى الدينى الذى يغلب على نسب تلك الأسرة الحرنانية.

(2) حرّان هى تلك المدينة التاريخية التى اشتهرت بأنها كانت معقلاً للفلسفة والصابئين من عبدة الكواكب لعشرات القرون.. وفى هذا المعنى يقول عنها ابن تيمية نفسه فى كتاب «الرد على المنطقيين» ص 287-288 - إنها دار لهؤلاء الصابئة وفيها ولد إبراهيم أو انتقل إليها من العراق على اختلاف القولين.. وبها هياكل للنجوم التى كان يعبدها الصابئون.. ولما قدم إليها الفارابى فى المائة الرابعة للهجرة دخل عليهم وتعلم منهم وأخذ منهم ما أخذ من المتفلسفة.. كما يقول عنها الشيخ الزبيدى فى الجزء التاسع من تاج العروس «ص 173» إن النسبة إليها «حرنانى» بغير قياس على غير ما عليه العامة بقولها «حرّانى» كما أن موقع المدينة ونسبة ابن تيمية إليها قد حدا بالشيخ محمد أبو زهرة يظن أنه لم يكن عربياً لأنه لم ينسب إلى قبيلة من قبائل العرب.. وذهب فى كتابه «ابن تيمية» ص 18 إلى أن الشيخ قد يكون كردياً.

(3) التقويم الميلادى يرجع فيه إلى :

The Encyclopedia of Islam, New Edition.

London, 1971. v. II. p. 951.

حران تقع قريباً من جنوب العراق ، فإن طبيعة الأمور تحدو بأسرة ابن تيمية أن تشعر بأن الخطر التترى يقترب منها حثيثاً .

لذلك قررت الهجرة إلى دمشق حيث قدمت إليها سنة سبع وستين وستمائة (667 هـ) فراراً من الخطر التترى، وكانت هجرة الأسرة ليلاً وهم يحملون الكتب على عربة متهالكة كادت تكون سبباً فى هلاكهم ووقوعهم فى قبضة التتار.

لقد كانت هذه الكتب النفيسة هى أثمن ما تحرص عليه تلك الأسرة العريقة التى كان دورها بارزاً فى أن تظل مدينة حران - وهى مدينة الصابئة - إحدى العواصم الإسلامية الكبرى لنشاط المذهب الحنبلى ، ويعد الشيخ فخرالدين هو الجد الأول لهذه السلالة العريقة . . لقد استكمل الشيخ فخرالدين دراساته فى بغداد موطن الإمام أحمد بن حنبل وعاد إلى حران ليشتغل بالتأليف والوعظ وقيل عنه إنه قد أتم تفسير القرآن خمس مرات فى مسجد حران الكبير[1] . . إن تراجم سير التاريخ العلمى لأسرة ابن تيمية تذهب إلى أن جده وهو مجدالدين أبو البركات، الذى كان يعرف «بالمجد» كان شخصية علمية ودينية فذة معدوم النظير فى زمانه ، رأساً فى الفقه وأصوله ، ومن تصنيفاته تفسير القرآن العظيم والمنتقى فى الأحاديث[2] وهذا المنتقى «يعد من المحاولات المنهجية الرائدة فى مجال نشر الأحاديث ، لذلك فقد كان حفيده فى العديد من المناسبات يشير إلى آراء جده فى الفقه مثل قوله وهو بصدد الإفتاء فى إحدى المسائل الفقهية : « . . . والثانى المنع من ذلك ، كما ذكر طائفة من أصحاب مالك والشافعى ونقل عنهما ذلك ، وهو الذى ذكره جدنا أبو البركات فى كتابه الكبير»[3] توفى مجد الدين أبو البركات عام (653 هـ) ودفن بحران فخلفه فى منزلته العلمية والدينية ولده شهاب الدين

---

(1) هنرى لاووست : ابن تيمية 129 وما بعدها .

(2) هنرى لاووست : ابن تيمية 129 وما بعدها .

(3) ابن تيمية : الجواب الباهر فى زيارة المقابر . . الطبعة الثانية - ادار السلفية القاهرة 1395 هـ ص 66 .

عبد الحليم والد ابن تيمية ، فقد أصبح شيخ حران وخطيبها حتى اضطر إلى الفرار من حران أمام طلائع غزو التتار يحمل مكتبة والده النفيسة ليلاً قاصداً دمشق حيث عرف عنه أنه من أعيان الحنابلة .

وفى دمشق باشر والد ابن تيمية مشيخة «دار الحديث السكرية» وكان له كرسى بالجامع يتكلم عليه أيام الجمع من حفظه حتى توفى فى أواخر ذى الحجة سنة (682 هـ) بعد أن اقترب عمر ابن تيمية من الواحد والعشرين عاماً . . ويذكر صاحب جلاء العينين أن شهاب الدين كان يعرف «بتشدده فى رد التأويل وتمسكه بالظواهر مع التفويض والمبالغة فى التنزيه مبالغة يقطع معها بأنه لا يعتقد تجسيماً ولا تشبيهاً ، بل يصرح بذلك تصريحاً لا خفاء فيه»[1] .

رابعاً : البيت السلفى ومدرسة القرآن :

وهكذا كانت نشأة الفتى فى بيت سلفى عريق ، خرج منه المجتهدون ذكوراً وإناثاً ، بداية من «تيمية» والدة «محمد» جد الفتى ، وانتهاء «بزينب» ابنة أخيه عبدالله بن عبد الحليم التى قال عنها الحافظ بن حجر إنها قد حدثت وأجازت له وتوفيت سنة 779 هـ[2] . . لقد نشأ ابن تيمية فى حجور العلماء السلفيين ، وأخذ العلم عن أكثر من مائتى شيخ[3] ، وقد لاحظ «هدجسون» أن من بينهم امرأة أخذ عنها الحديث وإن كان لم يذكر لنا اسمها[4] ولعله اطلع على العقود الدرية لابن عبدالهادى حيث انفرد بين تراجم الطبقات بذكر اسم تلك المرأة المعلمة التى أسهمت فى الصياغة العلمية لشيخ الإسلام وهى تدعى «زينب بنت مكى»[5] .

---

(1) الألوسى : جلاء العينين فى المحاكمة بين الأحمدين (ابن تيمية وابن حجر الهيثمى) بولاق 1298 هـ ص 18 ـ 19 .

(2) المرجع السابق : ص 18 .

(3) العقود الدرية : ص 3 .

(4) Hodgson G.S.: The Venture of Islam, Chicago, 1974, V.II p. 442.

(5) العقود الدرية : ص 273 .

لقد قال الشيخ «علم الدين البرزالى» عن «ابن تيمية» فى معجم شيوخه: «قرأ الفقه وبرع فيه، والعربية والأصول، ومهر فى علمى التفسير والحديث، وكان إماماً لا يلحق غباره فى كل شىء، وبلغ رتبة الاجتهاد، واجتمعت فيه شروط المجتهدين، وكان إذا ذكر التفسير بهت الناس من كثر محفوظه وحسن إيراده وإعطائه كل قول ما يستحقه من الترجيح والتضعيف والإبطال . . . وقرأ القرآن والفقه، وناظر واستدل، وهو دون البلوغ، وبرع فى علم التفسير، وأفتى ودرس وله نحو العشرين سنة . . . وصنف التصانيف، وصار من كبار العلماء فى حياة شيوخه، وله من المصنفات الكبار التى سارت بها الركبان، ولعل تصانيفه فى هذا الوقت تكون أربعة آلاف كراس وأكثر، وفسر كتاب الله تعالى مدة سنتين من صدوره أيام الجمع، وكان يتوقد ذكاء . . وسماعاته من الحديث كثيرة ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى . . أما معرفته بالملل والنحل والأصول والأحكام فلا أعلم له فيها نظيراً[1]. . وفى المعنى نفسه يقول «ابن شاكر» صاحب وفاة الوفيات فى ترجمته لسيرة ابن تيمية: «وأما أصول الدين ومعرفته أقوال الخوارج والروافض والمعتزلة والمبتدعة فكان لا يشق له فيها غبار»[2].

ونضيف هنا نصاً للذهبى فى هذا المقام لأهميته فى إبراز جانب من جوانب سيرة الشيخ حيث يقول: « . . . ولم يزل على ذلك خلفاً صالحاً سلفياً متألهاً عن الدنيا صيناً تقياً، براً بأمه، ورعاً عفيفاً عابداً ناسكاً، وصواماً قواماً، لا تكاد نفسه تشبع من العلم، ولا تكل من البحث، ولقد سمعته فى بادىء أمره يقول: إنه لا يقف خاطرى فى المسألة والشىء أو الحالة التى تشكل على، فأستغفر الله تعالى ألف مرة أو أكثر أو أقل حتى ينشرح الصدر وينحل إشكال ما أشكل، قال: وأكون إذ ذاك فى السوق أو المسجد

---

(1) العقود الدرية: ص 12، 13.

(2) محمد بن شاكر الكتبى: فوات الوفيات . . تحقيق د. إحسان عباس . . المجلد الأول ـ دار الثقافة بيروت 1968 ص 74.

أو الدرب أو المدرسة ، لا يمنعنى ذلك من الذكر والاستغفار حتى أنال مطلوبى»[1] .

ويصور أحد تلاميذه وهو الحافظ اليعمرى المصرى بعد أن ذكر ترجمة للشيخ - مدى الحسد والحقد الذى دب فى نفوس معاصريه من الشيوخ لغزارة علمه وحسن منطقه وإقبال الناس على حضور مجالس تفسيره : «إلى أن دب إليه من أهل داء الحسد ، وألب أهل النظر منهم على ما ينتقد عليه فى حنبليته من أمور المعتقد فحفظوا عنه فى ذلك كلاماً ، وأوسعوه بسببه ملاماً . . ثم نازع طائفة أخرى ينتسبون من الفقر إلى طريقة ، ويزعمون أنهم على أدق باطن منها وأجلى حقيقة فكشف تلك الطرائق وذكر لها - على ما زعم - بوائق ، فآضت إلى الطائفة الأولى من منازعيه واستعانت بذوى الضغن عليه من مقاطعيه ، فوصلوا بالأمراء أمره . . وسعوا فى نقله إلى حضرة المملكة بالديار المصرية ، فنقل وأودع السجن ساعة حضوره ، واعتقل ، وعقدوا لإراقة دمه مجالس . . ثم لم يخل بعد ذلك من فتنة بعد فتنة . . ولم ينتقل طول عمره من محنة إلا إلى محنة . . إلى أن فوض أمره لبعض القضاة فقلد ما تقلد من اعتقاله، ولم يزل بمحبسه ذلك إلى حين ذهابه إلى رحمة الله تعالى وذلك فى ليلة العشرين من ذى القعدة سنة (728 هـ) ثمانى وعشرين وسبعمائة بقلعة دمشق المحروسة » .

هذه اللمحات التى يرجع إليها عادة الباحثون فى سيرة الشيخ المفكر إنما تحتاج إلى تحليل واسع ودراسات عميقة ، فقد وردت تخنقها الأساليب البيانية . . وتطنب فيما لم يكن مطلوباً فيه الإطناب وتوجز فى أهم ما يتمنى المرء أن يقف عليه فى سيرة المفكر مثل الربط بين نضوجه العلمى وما وضعه من مؤلفات «تسير بها الركبان» كذلك الربط بين اتجاهه العلمى كأحد تلاميذ مدرسة القرآن وكفاحه العسكرى ضد التتار واشتراكه الفعلى فى القتال ، والعديد من النواحى التى تبرز لنا أثر القرآن على منهجه الفكرى واتجاهاته

---

(1) أبو عبدالله شمس الدين محمد الذهبى : تذكرة الحفاظ - طبعة الهند 1958 - الطبعة الثالثة ص 1496 .

العملية ومناظراته الفلسفية وأمر معتقده ، وغير ذلك من اللمحات التى قد تفسر لنا بعض المواقف التى أقام عليها نسقه الفكرى ولعله من المفيد أن نعرض بالتحليل لأهم هذه اللمحات :

(1) ابن تيمية السلفى :

أسرته [1] كما ألمحنا حافظت على سلامة المذهب الحنبلى فى مدينة الصابئة ـ حران ، فهو حنبلى النشأة فإن جده أبا البركات قد أسهم فى وضع تفسير القرآن كما وضع دراسة نقدية للأحاديث فى كتابه «المنتقى». . . ووالده شهاب الدين عبدالحليم كان بمثابة الأستاذ الأمين لولده النابغة الذى كان يناظر العلماء وهو دون البلوغ . . . فإذا علمنا بتشدد والده فى رد التأويل ومبالغته فى التنزيه مبالغة يقطع معها بأنه لا يعتقد تجسيماً ولا تشبيهاً ، إذن فإن أصول التوحيد الخالص قد استقاها ابن تيمية من بيئته الأسرية ، ولكنه كساها بشخصيته الاستقلالية التى خالف بتكوينها المذاهب الأربعة [2]. . بل واختلف فى بعض اختياراته الفقهية مع المذهب الحنبلى نفسه كما يبدو من فتاوى الشيخ فى مسائل قصر الصلاة وسجود التلاوة وشرط القضاء فى إفطار رمضان وشعائر الحج ووطء الوثنيات بملك اليمين والعديد من الفتاوى التى تبرز فقه ابن تيمية المتفرد عن باقى المذاهب الأخرى[3].

لقد غرست فيه نشأته الأسرية تحت رعاية أساتذة المذهب الحنبلى ، القدرة على الدفاع عن منهج السلف ، وما نقصده بالمنهج يختلف عما نقصد

---

(1) إن كل المراجع التى صادفتها وأهمها التراجم التى وضعها تلاميذه، قد خلت من أية إشارة إلى أن ابن تيمية قد تزوج، فلم تثبت هذه المراجع العلمية هذا الجانب أو تنفيه، وقد أمسك هنرى لاووست فى دراسته الكبيرة عن حياة ابن تيمية ـ عن الحديث فى هذه المسألة ـ مع أن ابن تيمية قد صادف محناً كثيرة بسبب فتواه فى مسألة الطلاق وبعض الأحوال الشخصية للمرأة.

(2) ابن قيم الجوزية (ابن عبدالله محمد بن أبى بكر) : أعلام المتوقعين عن رب العالمين . . المطبعة المنيرية ـ القاهرة بدون تاريخ (ص 80) .

(3) العقود الدرية : 321 - 325 .

بمذاهب السلف العقائدية التى كانت هى ذاتها محل نقد منه ، فقد كان يقول عن السلف : « إن خطأهم أخف من خطأ المتأخرين ، وإن المتأخرين أكثر خطأ وأفحش ، وهذا فى جميع علوم الدين»[1].

إن ابن تيمية لم يكن يذهب إلى التقليد.. وكان يعرف خطأ الانقياد لمذاهب الآباء.. وإنما كان ينتصر لمنهج السلف الذين ركنوا إلى الاستدلال بكتاب الله وسنة نبيه فهو الحكم وهو الميزان، وفى مناظرات الشيخ سنة (705هـ) ومناقشته فى أمر المعتقد فى مجالس التحقيق الفقهى التى عقدت له.. قدم القضاة للشيخ فتوى تعرف برسالة «الواسطية» كتبها إلى أهل «واسط» حوالى عام (698 هـ) أى قبل قدوم التتار إلى دمشق وتمت مناقشته فى محتواها وسؤاله عن معتقده ومذهبه فقال للكاتب اكتب.. ثم أملى له كلاماً فى أبواب الصفات والقدر ومسائل الإيمان، والوعيد، والأمانة والتفضيل، وهو على وجه العموم يأخذ بمعتقد أهل السنة والجماعة الذى يلخصه هو فيما يلى: الإيمان بما وصف الله به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل وأن القرآن كلام الله.. غير مخلوق.. منه بدأ وإليه يعود.. والإيمان بأن الله خالق كل شىء من أفعال العباد وغيرها، وإنه ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن.. وإنه أمر بالطاعة ورضيها وأحبها.. ونهى عن المعصية وكرهها... والعبد فاعل حقيقة... والله خالق فعله .. وإن الإيمان والدين قول وعمل يزيد وينقص[2].

لقد كان دقيقاً فى اختيار كلماته دقة العالم الخبير ، فهو مثلاً قد ذكر كلمات : «التحريف» و «التمثيل»، ولم يذكر كلمات «التأويل» و «التشبيه» ذلك لأن : «التحريف» اسم جاء القرآن بذمه ، فنفى ما ذمه الله من التحريف ولم يذكر لفظ التأويل بنفى ولا إثبات لأنه لفظ له عدة معان فإن معنى لفظ التأويل فى كتاب الله غير معنى لفظ التأويل فى اصطلاح المتأخرين من أهل الأصول والفقه . وغير معنى لفظ «التأويل» فى اصطلاح كثير من أهل

---

(1) مجموعة الرسائل الكبرى : جـ 1 ص 20 .

(2) العقود الدرية : 208 .

التفسير والسلف لذلك فهو يقصد «بالتحريف» تحريف الكلام عن موضعه مثل تأويل بعض الجهمية لقوله تعالى : ﴿ وكلم الله موسى تكليماً﴾ أى جرحه بأظافير الحكمة تجريحاً. . . أما استخدامه للفظ «التمثيل» فهو لأن الله نفاه بنص فى كتابه حيث قال: ﴿ليس كمثله شىء﴾ وقال: ﴿هل تعلم له سمياً﴾[1].

وخير من يمثل السلف عند ابن تيمية هو الإمام أحمد بن حنبل، فكلامه فى نظره هو المعيار الذى يفرق به بين السنة والبدعة، لأنه لما صبر فى محنة القول بخلق القرآن وثبت على ما كان عليه السلف ولم يجب أهل البدعة إلى بدعتهم استحق بذلك أن يكون إماماً فى الدين كما قال تعالى: ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾[2].

(2) ابن تيمية وعقيدة التوحيد:

لقد كان ابن تيمية متهماً بالتجسيم كما جاء بدائرة المعارف الإسلامية إثر دعوى نسبت إليه كذباً عن (ابن بطوطة الرحالة)[3]، وخير دليل على بطلان هذا الاتهام هو تفسير طبيعة المعتقد عنده.

لا شك فى أن ابن تيمية الفتى لا ينسى ما شاهده ليلة فرار الأسرة من حران إلى دمشق، تهاجر بدينها ومعتقدها وما كان والده شهاب الدين عبد الحليم يكافح من أجله وهو يفسر القرآن فى مساجد دمشق محافظاً على لون واحد من التأويل التفسيرى وهو تأويل السلف لمعانى القرآن فلما مات والده وهو يقترب من الواحد والعشرين عاماً أخذ منصب الفتيا وأخذ يشق لنفسه نظرية جديدة فى التفسير القرآنى مؤداها «إن القرآن يفسر بعضه بعضاً» فما كان

---

(1) المرجع نفسه: 212-215.

(2) منهاج السنة : جـ 1 ص 256 ، 257 .

(3) راجع مقالة كتبها «محمد بن شنيب» بدائرة المعارف الإسلامية فى طبعتها العربية القاهرة 1933 جـ 1 ص 112، وقد فندها الأستاذ محمد بهجة البيطار فى كتابه عن حياة ابن تيمية الطبعة الثانية ـ المكتب الإسلامى دمشق 1972 ص 2 وما بعدها.

منه إلا أن أصدر الفتوى الحموية سنة (698 هـ) رداً على سؤال ورد له من حماة عما يجب الإيمان به من صفات الله الثابتة فى كتابه الحكيم وصحيح سنة رسوله الكريم كالاستواء على العرش، والعلو، والنزول إلى السماء الدنيا ـ هل هى على ظاهرها أم لا بد من تأويلها. . وكان رد الشيخ الفقيه يرجح مذهب السلف على مذهب المتكلمين وأجاب بما أجاب به مالك بن أنس إمام دار الهجرة بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة، أثارت هذه الفتوى ضده أصحاب المذاهب المناهضة للمالكية وكذلك مذاهب المتكلمين، فأراد أن يزيد تحقيق الفتوى فأضاف إليها نصوصاً من أعلام العلماء من المذاهب الأربعة والصوفية، كأقوال ابن أبى رمنين الأندلسى المالكى وابن خفيف الشيرازى الشافعى الصوفى، وعمرو بن عثمان المكى الصوفى وغيرهم وذلك ليدحض أقوال المنافقين الذين يتمسحون جهلاً ببقية المذاهب. . فانتشرت الفتوى بعد هذه الزيادات انتشاراً عظيماً، وسميت الفتوى الحموية الكبرى، لتتميز عن أصولها الأولى التى عرفت فيها بعد «بالفتوى الحموية الصغرى»[1].

لقد كانت هذه الفتوى فى مسألة الصفات الإلَهية بداية لسلسلة طويلة من المحن والأهوال تعرض لها الشيخ فلم يكن يخرج من السجن إلا ليدخله مرة أخرى:

* 698 هـ الفتوى الحموية وما ناله منها من اتهامات.

* 705 هـ وصل الشيخ فى الثانى والعشرين من رمضان إلى القاهرة باستدعاء من السلطان للتحقيق فيما نسب إليه فى أمر المعتقد. . وفى ليلة المناظرة لم يسمح لقاضيه وهو مالكى المذهب أن يحكم فى قضيته فانزعج القاضى وأمر بحبسه. . ونقل إلى السجن المعروف «بالجب» هو وأخواه: شرف الدين عبد الله، وزين الدين عبد الرحمن وذلك ليلة عيد الفطر.

---

(1) ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى . . المطبعة السلفية القاهرة 1387 هـ .

* 706 هـ أحس نائب السلطان ـ سيف الدين سلار ـ بالأسف وطلب الإفراج عن الشيخ ـ فوافق القضاة بشرط أن يلتزم بالرجوع عن بعض معتقده وطلب الشيخ فرفض الحضور أكثر من مرة واستمر سجنه.

* 707 هـ وصل الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى أحد ملوك العرب إلى مصر واستأذنه فى الإفراج عن الشيخ فأفرج عنه.. وبات الشيخ عند نائب السلطنة وصفح عمن أساؤوا إليه وطلب لهم المغفرة وأخذ يعلم الناس بمصر ويهاجم مدعى التصوف والمتسبين إليه مما زادهم حسداً وجمعوا له عند السلطان الذى خاف الفتنة.. فأمر بترحيله إلى الشام ثم عدل وأمر بسجنه بالاسكندرية بإشارة من الشيخ نصر المنبجى.

* 709 هـ دخل السلطان الناصر إلى مصر، وهرب الأمير سلار وكان السلطان من المعجبين بأمر الشيخ فأفرج عنه، ومنحه الثقة وطلب إليه أن ينتقم له من أعدائه ولكن الشيخ صفح مرة أخرى.. واستقر له الأمر وطلب فى رسالة له إلى دمشق إحضار بعض مؤلفاته عن الديانة المسيحية وكذلك أحد مؤلفات القاضى ابن يعلى وهو أحد عشر مجلداً[1].

* 711 هـ حدثت فتن أنصار الطرق الصوفية وبعض أعداء الشيخ وأوسعوه ضرباً فى الطريق العام وكادوا يقتلونه.

* 712 هـ وصل إلى دمشق بعد غيبة طالت سبعَ سنين وسبعَ جُمعٍ على حدِّ حساب تلاميذه بعد أن كان يود الإقامة شهراً واحداً كما كتب بذلك إلى والدته.

* 718 هـ بعد فترة ست سنوات من الاشتغال بالعلم والفتوى خالف المذاهب الأربعة فى العديد من القضايا أشار عليه صديقه القاضى شمس الدين بن مسلم الحنبلى بترك الإفتاء فى مسألة الحلف

---

(1) القاضى أبو يعلى (380 - 458) من أكبر مؤلفى المذهب الحنبلى.

بالطلاق خصوصاً وأنه ورد كتاب من مصر بمنعه من الفتوى فى الطلاق ولكن الشيخ رفض وقال: «لا يسعنى كتمان العلم».

* 720 هـ عاد الشيخ إلى الفتوى وعوقب وصدر قرار بحبسه فى قلعة دمشق.. حيث ظل حبيساً بها خمسة أشهر.

* 726 هـ استطاع أعداء الشيخ إخراج فتوى قديمة للشيخ أضافوا إليها تزويراً بأنه يفتى بعدم جواز شد الرحال إلى مسجد الرسول بل وجميع الأنبياء والرسل وكان الشيخ لا يمنع الزيارة الشرعية وإنما يمنع الزيارة البدعية... أودع السجن بقلعة دمشق ومنع من الفتوى منعاً باتاً... وفى أثناء إقامته بالقلعة مات أخوه شرف الدين الذى كان يخدمه بالسجن وبقى وحيداً مع كتاب الله يفسره ويكتب للناس الفتاوى رغم منعه ويكتب فى مسألة شد الرحال وزيارة القبور المجلدات منها الرد على الأخنائى قاضى المالكية بمصر... وهنا وبعد سجنه بأكثر من سنة أمر السلطان بإخراج ما عنده من كتب ومؤلفات فكان ذلك حُكْماً بالإعدام الفعلى على الشيخ الفيلسوف حيث ظل يكتب على الجدران وعلى قصاصات الورق حتى مات عام 728 هـ.

وينبغى أن نضيف إلى ذلك الكفاح العظيم من أجل عقيدة التوحيد، جهاده بالنفس واشتراكه فى القتال كمحارب ضد جحافل التتار التى اقتربت تحاصر دمشق وتستعد للغزو.

ظل يعقد الندوات فى المسجد الجامع بدمشق يحض الناس على الجهاد بالنفس والمال، وذهب سنة 700 هـ لمقابلة القائد التترى «غازان» الذى يزعم أنه مسلم فأغلظ له القول وطالبه بالمساعدة فى فك الحصار عن دمشق، حتى ظن الفقهاء أنه مقتول لا محالة.. وتوجه بعد ذلك إلى السلطان المصرى «الناصر» يستحثه على الخروج لقتال الغزاة وبشره بنصر الله.. حتى كانت موقعة «شقحب» أو «شقحبار» الشهيرة سنة 702 هـ فاشترك مقاتلاً بالسيف، يمشى بين الصفوف يبشر المقاتلين بنصر من عند الله وأفتاهم بالفطر فى رمضان

لكى يكونوا قادرين على لقاء العدو.

وبعد تراجع التتار.. تأهب ابن تيمية لقتال «النصيرية» فى جبل كسروان بسوريا.. فقد كان يعتبر أن قتال التتار هو دفاع عن الوطن.. أما قتال النصيرية[1] فهو دفاع عن الدين، فقد وضح هذا الرأى فى فتوى لابن تيمية كتبها بخطه إجابة لسؤال وجه إليه فى شأن النصيرية القائلين باستحلال الخمر، وتناسخ الأرواح، وقدم العالم، وإنكار وجود البعث والنشور والجنة والنار فى غير الحياة الدنيا، وأن الصلوات الخمس عبارة عن خمسة أسماء وهى: على، وحسن، وحسين، ومحسن[2] وفاطمة فذكر هؤلاء الخمسة يغنيهم عن الغسل من الجنابة والوضوء وبقية شروط الصلاة وواجباتها، وإن الصوم عندهم عبارة عن اسم ثلاثين رجلاً وثلاثين امرأة.. وإن الذى خلق السموات والأرض هو على بن أبى طالب وهو عندهم الإله فى السماء والإمام فى الأرض[3].. قال ابن تيمية فى فتواه: «هؤلاء القوم الموصفون المسمون

---

(1) النصيرية من فرق الشيعة الغلاة، لم تعرف بهذا الاسم فى مؤلفات الأشعرى أو البغدادى بل ولم تذكر إلا مرة واحدة بكتاب الشهرستانى جـ1 ص 188 مضافة إلى الإسحاقية من جملة غلاة الشيعة.. ولكن يقول البغدادى فى «الفرق بين الفرق» إن من الرافضة الذين قاموا بتأليه «على» رجل يعرف بالنميرى (يقال له: محمد بن نصير النميرى) من أتباع الشريعى الرافضى، وادعى الألوهية لنفسه ص 239 وهو من أتباع الحسن العسكرى.. ويأخذ بهذه الرواية الدكتور محمد البهى فى كتابه محاضرات فى الفكر الإسلامى الحديث ص 44 على أن النسبة حرفت من النميرية إلى النصيرية أحد أسماء النميرى.. ويأخذ الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «مذاهب الإسلاميين» الجزء الثانى طبعة بيروت 1973 ص 441 من أن النصيرية من أقدم فرق الشيعة الغلاة إذ روى أنهم ينتسبون إلى «نصير» غلام على بن أبى طالب لذلك فهم يقررون دائماً أنهم شيعة ويفضلون أن يسموا باسم «العلويين» ص 462 وهم قسمان: الشمالية سكان السواحل فى لواء اللاذقية والكلازية وهم الذين يسكنون الجبال.

(2) محسن وهو الابن الثالث والأخير لفاطمة الزهراء.

(3) الفتوى كاملة قدمها الدكتور عبد الرحمن بدوى بكتابه «مذاهب الإسلاميين» ص 445 نقلاً عن مخطوط كان فى الجمعية الآسيوية الفرنسية نشرة «جوبار» لأول مرة فى المجلة الآسيوية فى سنة 1871 م.

بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين.. وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المتحاربين مثل كفار الترك (المغول التتار) والإفرنج وغيرهم.. فإن هؤلاء يتظاهرون على جهال المسلمين بالتشيع وموالاة أهل البيت.. وهم فى الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمر ولا بنهى ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ولا بأحد من المرسلين قبل محمد ﷺ.. وقد اتفق علماء الإسلام على أن مثل هؤلاء لا تجوز مناكحتهم ولا يجوز أن ينكح الرجل مولاته منهم.. ولا يتزوج من امرأة ولا تباح ذبائحهم»[1].

لهذا قاتلهم ابن تيمية فى الجبل وأمر بتعقبهم فى قرى دمشق، وصفد، وطرابلس، وحماه، وحمص، وحلب[2].

لقد صورنا ـ فى عجالة ـ هذه اللوحة السريعة لكفاح ابن تيمية العملى منذ أن كون لنفسه موقفاً فى قضية الألوهية وهو فى العقد الرابع من العمر.. وثبت يناضل من أجله ثلاثة عقود كاملة حتى مات سنة (728 هـ) ولم يشأ أن يعلن موقفه النقدى فى البساتين أو على شواطىء الأنهار أو مؤثراً مبدأ «التقية»

---

(1) يرى الدكتور بدوى بأن جواب ابن تيمية يشمل النصيرية والإسماعيلية معاً ويربط بينهما.. ويبدو من جوابه أنه لم يكن على علم دقيق بمذهبهم.. بل يجزم الدكتور بدوى بأن ابن تيمية لم يدر شيئاً دقيقاً عن معتقدات النصيرية مع أنه عاش فى منطقة مجاورة لبلاد النصيرية وكان فى وسعه الحصول على كتب النصيرية أو على الأقل الاستخبار عن عقائدهم ص 444. وهذا الرأى يشير إلى أن الدكتور بدوى لم يطلع على نص رسالة بعث بها ابن تيمية بعد انتصاره على النصيرية يصرح فيها بأنه حصل على كتبهم من تصنيف ابن العود وغيره وجادل شيوخهم فى أمور المعتقد.. ولقد شرح للسلطان جنس دعوتهم وهى الشيعية ثم فصل له معتقداتهم الخاصة.. راجع العقود الدرية 182-193.

(2) تعيش طائفة النصرية أو العلوية الآن بجبال اللاذقية بسوريا ويبلغ عدد أفرادها قرابة النصف مليون نسمة وتعتبر نفسها إحدى فرق الشيعة التى تنتسب إلى الإسماعيلية.. قارن: محمد البهى ـ محاضرات فى الفكر الإسلامى الحديث ص 44.

وإنما أعلنه فى قعور السجون وقاعات الملك والأزقة والطرقات.. فكان بذلك مناضلاً من أولى العزم.

3 ـ مؤلفات ابن تيميه[1] :

هنا نتعرض لجانب الكفاح العقلى للشيخ المفكر، فإن تراجم سيرته إذا ذكرت مؤلفاته، إنما تذكرها بالوصف المجمل لتقول إنه: صنف التصانيف، وصار من كبار العلماء فى حياة شيوخه وله من المصنفات الكبار التى سارت بها الركبان، ولعل تصانيفه تكون أربعة آلاف كراس وأكثر... ولكن الشيخ الذهبى يحصيها إلى ثلاثمائة مجلد[2] فقط.. إنما حقيقة ما كتبه الشيخ الفقيه لازالت غامضة حتى هذه الأيام، فقد كتبت فى ظروف قاسية كما ألمحنا فى الفقرة السابقة، بل إن تلميذه ابن عبد الهادى يذكر لنا أن الشيخ أبو عبد الله شقيق ابن تيمية والذى كان يرافقه لخدمته ودخل معه السجن فى كل مرة اعتقل الشيخ فيها... هذا المرافق الدائم كان يقول بأن مصنفات أخيه تجل عن الحصر ـ وذلك فى حياة الشيخ ـ لو أراد الشيخ تقى الـدين أو غيره حصرها لما قدروا، فقد منَّ الله عليه بسرعة فى الكتابة، ويكتب من حفظه من غير نقل، فهو يكتب مجلداً لطيفاً فى يوم.. وكتب غير مرة أربعين ورقة فى جلسة واحدة، وأحصيت ما كتبه فى يوم فكان ثمانى كراريس فى مسألة من أشكل المسائل.. وكان يدفع بما يكتب لتلاميذه فلا يردوه ولا ينقلوه وكان يرجوهم أن يردوا خطه ولكن لحرصهم عليه لا يردوه.. ويواصل ابن عبد الهادى الحديث قائلاً: «وما كفى هذا إلا لأنه لما حبس تفرق أتباعه وتفرقت كتبه، وخَافَ أصحابه من أن يُظهرُوا كتبه.. ذهب كل أحد بما عنده وأخفاه ولم يظهروا كتبه.. فبقى هذا يهرب بما عنده.. وهذا يبيعه أو يهبه.. وهذا

---

(1) تتناول هذه الفقرة بعضاً من مؤلفات ابن تيمية التى تتصل باتجاهاته الفلسفية.. ونلحق بخاتمة الرسالة ثبتاً كاملاً بالمراجع التى تتصل بموضوع البحث.

(2) محمد بن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ... تحقيق د. إحسان عباس.. دار الثقافة ـ بيروت ص 74.. وبهذا المؤلف ثبت قيم لبعض مؤلفات الشيخ.

يخفيه ويودعه[1].. ولولا جهود تلاميذه المخلصين أمثال ابن قيم الجوزية وابن عبد الهادىء، وما صادفه تلاميذه من متاعب عجيبة لما أمكن أن تصل إلينا أمهات كتبه وأعيان مؤلفاته.

من خلال ما وصل إلينا من مؤلفات جليلة الشأن نادرة فى التراث الإنسانى. سوف نتعرف فى لمحات سريعة أيضاً على صورة شبه حقيقية عن عقلية الشيخ الفيلسوف واهتماماته من الداخل.. نأمل ألا تتفرق بنا السبل ونحن نتعقبها:

أ ـ ابن تيمية وتفسير القرآن بالقرآن:

إن أبرز سمة تطالعها فى مؤلفات الشيخ المفكر أنه لا تكاد تخلو مسألة من المسائل التى بحثها أو موقف له، إلا ويدعمه بآية قرآنية، حتى لا يخالجك أدنى شك فى أن جهد ابن تيمية كله عمـل من أعمال التفسير[2].. ومع ذلك فإن مؤلفات الشيخ لا تضم تفسيراً كاملاً للقرآن مرتباً على نسق التفاسير المعروفة للناس.. ويؤكد ابن تيمية نفسه هذه الحقيقة وهو يكتب للشيخ «ابن رشيق».. وكان من أخص أصحاب الشيخ رداً على رسالة طلب فيها تلميذه منه أن يكتب تفسيراً لجميع سور القرآن فقال ابن تيمية: «إن القرآن فيه ما هو بين بنفسه وفيه ما قد بينه المفسرون فى غير كتاب، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة من العلماء فربما يطالع الإنسان عليها عدة كتب ولا يتبين له تفسيرها.. وربما كتب المصنف الواحد فى آية تفسيراً، ويفسر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنه أهم من غيره»[3].

إذن فقد اهتم ابن تيمية بتفسير الآيات التى أشكل تفسيرها على العلماء ليضيف الجديد إلى علم التفسير ويبدو أنه أحسّ بتقصيره فى مهمة إعداد تفسير

---

(1) العقود الدرية : ص 65 - 66 .

(2) هنرى لاووست : ابن تيمية .. تقديم وتعليق د . مصطفى حلمى ترجمة محمد عبدالعظيم على ـ دار الأنصار 1976 ص 206 .

(3) العقود الدرية : ص 27 .

كامل للقرآن قد يصل فيه إلى اتجاهات تخالف غيره من المفسرين لأنه كتب وهو فى السجن قبل وفاته بفترة قصيرة يقول: قد فتح الله علىّ فى هذه المرة من معانى القرآن ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها.. وندمت على تضييع أكثر أوقاتى فى غير معانى القرآن[1].. ومع ذلك فإن الآيات التى فسرها الشيخ الفيلسوف لو جمعت بشكل منهجى، لا سيما بعد ظهور وثائق جديدة من تأليف الشيخ طبعت فى الرياض ضمن فتاويه فى مجلدات بلغت ستة وثلاثين مجلداً.. فإننا قد نصل إلى أهم ما اختلف عليه المسلمون من قضايا فكرية يمكن أن نستشفها من القرآن العظيم.. لذلك فنحن نعجب لتقرير «لاووست» من أنه لم يلفت نظر ابن تيمية سوى سورتين من القرآن هى سورة الإخلاص وسورة النور وخصص لكل منها تفسيراً مطولاً[2].. لعله لم يطلع على غير ذلك من تفسير الشيخ الفيلسوف، وهو ما جمعه المحقق المسلم عبد الرحمن شرف الدين ونشره تحت عنوان «مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية عن ست سور هى: الأعلى، الشمس، الليل، العلق، البينة، الكافرون»[3].. وقد وقع تفسير أول سورة العلق فى قرابة المائتى صفحة من القطع المتوسط وهو جهد قل أن تراه فى أى مصنف من مصنفات التفسير.

فإذا علمنا أن السلطات المسؤولة عن إدارة قلعة دمشق آنذاك قد استولت من عنده على أربعة عشر «رزمة» [4]. من أوراق التفسير وقع أغلبها فى حوزة تلاميذه... فإننا سوف نطالع فى المستقبل إن شاء الله العديد من آراء الشيخ الفقيه فى تفسير آيات القرآن العظيم.

ولعلنا نشير فى هذا الصدد إلى أنه قد عمد إلى محاولات دائمة لتفسير آيات القرآن عملاً بالقاعدة الخامسة من القواعد التى وضعها فى الرسالة

---

(1) العقود الدرية : ص 28 .

(2) هنرى لاووست : ابن تيمية ص 206 .

(3) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية : صححه وعلق عليه مع مقدمة بالإنجليزية عبدالرحمن شرف الدين .. نشرة بمباى .. الهند 1374 هـ ـ 1954 م .

(4) العقود الدرية : ص 28 .

التدمرية والتى تذهب إلى ضرورة تدبر الكتاب كله... عملاً بقول الله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[1] وقال تعالى: ﴿أفلم يدبروا القول؟﴾[2].. وقال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟﴾[3].

من هنا فقد كان تفسير القرآن للناس أيام الجمع كما قدمنا فى الجامع الكبير بدمشق، وقد سأله يوماً بعض الطلبة أن يكتب لهم مقدمة تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، فكتب لهم مقدمة مختصرة من إملاء الفؤاد تبين لهم سبيل التمييز بين الحق وأنواع الأباطيل، وتناقش الأسباب التى أدت إلى اختلاف المفسرين وتباين التفسيرات العديدة للقرآن حتى القرن الثامن للهجرة.. وقد نشرت المقدمة تحت عنوان: «مقدمة فى أصول التفسير»[4].

ويقدم ابن تيمية فى هذه المقدمة المختصرة أحسن الطرق وأصحها - كما يرى - فى التفسير فيقدم بذلك خطوات منهجه النقدى الذى يرى فيه أن أصح طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن... فما أجمل فى مكانه فإنه قد فسر فى موضع آخر.. وما اختصر فى مكان فقد بسط فى موضع آخر.. فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن... وموضحة له.. وحينئذ إذا لم تجد التفسير فى القرآن ولا فى السنة رجعت فى ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك.. لما شاهدوه من القرآن.. فإن لم تجد فقد رجع كثير من الأئمة فى ذلك إلى أقوال التابعين كمجاهد بن جبير[5]... فأما التفسير بمجرد الرأى فحرام لما قد يقع فيه المفسر من ضلال فى الرأى.

وليس معنى ذلك أنه يلغى دور العقل فى التفسير فهو يضع العقل فى

---

(1) النساء : 82 .

(2) المؤمنون : 68 .

(3) محمد : 24 .

(4) ابن تيمية : مقدمة فى أصول التفسير- تحقيق الدكتور عدنان زرزور- دار القرآن الكريم - الكويت الطبعة الثانية 1972 .

(5) المرجع السابق : ص 93 وما بعدها .

المقام الأول حينما يحاول أن يفسر القرآن بالقرآن فإن ذلك إنما يحتاج إلى مهارة فى الاستدلال ومقدرة على الترجيح وهذه كلها من وظائف العقل.. بل إننا مثلاً فى تفسيره لأول سورة العلق وهى أول ما نزل من القرآن يقدم فصلاً كاملاً من بيان إثبات الأفعال المتعدية كالخلق والتكليم يتعارض بين الفعل والإرادة، فالمفعول المراد لا يكون إلا حادثاً، وكذلك الفعل المراد لا يكون إلا حادثاً، فالفعل والكلام صفه كمال، فإن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يخلق أكمل ممن لا يخلق، قال تعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾[1] حتى يصل إلى بيان طبيعة التسلسل الممتنع بطبيعة كلمة «كن» فيقول: «وذلك أنه إذا لم يخلق إلا بـ «كن» فلو كانت «كن» مخلوقة لزم أن لا يخلق شيئاً وهو الدور الممتنع.. فإنه لا يخلق شيئاً حتى يقول «كن» ولا يقول «كن» حتى يخلقها.. فلا يخلق شيئاً وهذا تسلسل فى أصل التأثير والفعل، مثل أب يقال: لا يفعل حتى يفعل، فلزم أن لا يفعل، ولا يخلق حتى يخلق، فيلزم أن لا يخلق»[2].

هذه لمحة من لمحات التفسير عند ابن تيمية... لا يخرج من إطار القرآن أو السنة أو تفسير الصحابة والتابعين أى «السلف» ولكن جولته هذه لا تتم إلا بأداة الفقه التى أشار إليها الله وهى «القلب» وحثنا على استخدامها، بل ذم من لايستخدمها: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾[3].

ب ـ ابن تيمية والمذهب الحنبلى:

من الخصائص البارزة أيضاً التى تطالعها فى مؤلفات ابن تيمية هو أنه قد تخطى المذهب الحنبلى بعد أن استوى عوده ونضجت معارفه، فإنه لا شك أن المذهب الحنبلى بعد القرآن والسنة قد احتل مركز الصدارة فى مؤلفات ابن تيمية، وقد ألمحنا إلى اقتناعه بأن أحمد بن حنبل هو خير من فهم كنه الاتجاه إلى السلفية نظرياً وعملياً بمؤلفاته الفقهية فى هذا الصدد. فالبحث الدينى

(1) مجموعة تفسير ابن تيمية ص 311 ـ سورة النحل : 16 .

(2) مجموعة تفسير ابن تيمية : ص 313 .

(3) الأعراف : 179 .

الوحيد الذى يرفضه الشيخ الفقيه هو الذى لا ينظر بموضوعية للمعطيات النصية فى القرآن والسنة أو ينفتح بلا تمييز أو عن قصد للتيارات الأجنبية ثم يسعى بعد ذلك إلى إثبات صحة هذه التيارات بواجهة إسلامية[1].

ولكن لا يعنى هذا أنه يدعو للأخذ بالمذهب الحنبلى استمراراً لجهود الأجداد والآباء.. فقد ظهرت وثيقة جديدة نشرت بالرياض حديثاً (1381 هـ - 1971 م) هى جواب لورقة أرسلت إليه فى السجن فى رمضان سنة (706 هـ) جاء ضمنها ما يلى: «مع أنى فى عمرى إلى ساعتى هذه لم أدع قط فى أصول الدين إلى مذهب حنبى وغير حنبلى، ولا اقتصرت لذلك، ولا أذكره فى كلامى، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها»[2].

فإذا ما عرضنا لمنهج الشيخ الفيلسوف فى الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد دائماً لفهم القرآن والسنة وطرح التقليد. فقد كان يردد دائماً الآيات التى تدل على ذم تقليد الآباء أو تقليد الأجيال السابقة كما جاء بالحديث الذى يتردد دائماً فى مؤلفاته: «لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، فإذا دخلوا جحر ضب دخلتموه»[3].. وهو ينهى بذلك عن التقليد الأعمى الذى يجر إلى المهالك فإن من يقلد المخطىء.. فسوف يخطىء لا محالة ويدخل «جحر الضب» دون أن يدرى لماذا دخل هذا المكان الضيق!!!

جـ - أسس النقد عند ابن تيمية:

يلاحظ الدارس لمؤلفات ابن تيمية فيما يتعلق بالمذهب الحنبلى، أنه يقيم بعض المفكرين بقدر اقترابهم أو ابتعادهم عن ابن حنبل، فله مثلاً موقف معتدل من أبى حسن الأشعرى (260-324 هـ) نراه واضحاً فى مؤلفاته.. هل لأن الأشعرى أخذ على عاتقه نصرة أهل السنة والجماعة بعد عودته من مدرسة الاعتزال.. وعلى وجه الخصوص لتفضيله مذهب الإمام أحمد بن

---

(1) هنرى لاووست: ابن تيمية ص 215.

(2) المرجع نفسه: هامش ص 211 - من تعليق للدكتور مصطفى حلمى حيث نقل الكلام من المجلد الثالث من مجموعة فتاوى لشيخ الإسلام - طبعة الرياض .

(3) العقود الدرية : ص 318 - القذة : الحصاة الصغيرة .

حنبل كما جاء بكتابه «الإبانة» من أنه يعتصم بكتاب الله وبسنة رسوله وما روى عن الصحابة والتابعين «وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه.. لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق ودفع به الضلال»[1].

كذلك نلمح له هذا الهجوم الكاسح على فلاسفة المسلمين أمثال الكندى والفارابى وابن سينا والحلاج وابن عربى بل ويصف معظمهم بالزندقة والإلحاد.. وهذا يجعلنا نتساءل ما هو موقفه من أبى حامد الغزالى الذى سبقه بقرنين من الزمان يتهم الفلاسفة بالتهافت ويفضح اتجاهات الباطنية ويوطىء المنطق الأرسطى للفقهاء؟.

هنا تكون الحاجة ماسة إلى مناقشة ما أشيع عن الشيخ المفكر من اتهامات ظالمة فى كثير من الأحوال وإن صدقت فى القليل من المناسبات... ذلك لأن مؤلفات ابن تيمية كما ألمحنا يصعب حصرها أو الإحاطة الشاملة بكل محتوياتها فقد كان يتكلم من «الفؤاد» فى كثير من الأحيان دون الرجوع إلى مصادر مكتوبة.. فكانت نظرياته تتوزع هنا وهناك.. قد يقف الإنسان على رأى فى مؤلف حول أبى حامد الغزالى مثلاً يقسو فيه الشيخ بينما فى موضع آخر من مؤلفات الشيخ تجده يثنى على الغزالى ويشيد بفضله.. ويضيق المجال هنا عن أن نناقش كل رأى على حدة.. وإنما سوف نضع أولاً أسس النقد عند الشيخ الفيلسوف ثم نطبق هذه الأسس على بعض القضايا البارزة فى مؤلفاته.

الأساس الأول:

إن ابن تيمية يحافظ دائماً فى مساره الفكرى على التفرقة بين الله والإنسان.. بين الخالق والمخلوق، فالله يعبد وحده، والإنسان يَعبدُه ولا يُعبد «إقرأ باسم ربك الذى خلق» وهذا هو جوهر التوحيد عنده.. فإذا احتفظ

(1) أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ـ تقديم وتحقيق دكتورة فوقية حسين محمود ـ دار الأنصار ـ القاهرة 1977 ص 20 .

الإنسان بالتفرقة بين الله والإنسان على النحو الواضح بين المعبود والعابد.. فإنه سوف يدرك حتماً أن وضع الإنسان - أى إنسان فى مستوى الله - أمر دخيل على الإسلام واشتبك به بعد عهد الرسالة.

الأساس الثانى:

الحرص على تحيق معنى الإنسانية فى الإنسان... فلا يرتفع به عن إنسانيته، كما لم ينحدر به عن مستوى هذه الإنسانية، إذا كان ذلك كذلك فقد كان الشيخ المفكر يعلم أن مكانة الرسول تقاس بالنسبة للخلق لا بالنسبة لله.. فهو أعلى مكانة بين الخلق، ولكنه ليس فى درجة الله، ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ إنما إلهكم إله واحد.. فاستقيموا إليه واستغفروه، وويل للمشركين﴾[1] وهذا هو معنى وحقيقة النبوات أساساً واختلافه مع ابن سينا ومن نحا نحوه من الاعتقاد بنظرية القوى النفسية للأنبياء والرسل[2]... إذن فإن الغلو فى رفع الإنسان كالغلو فى خفضه طارىء على تعاليم الإسلام.

الأساس الثالث:

تأسيساً على الفقرتين السابقتين يكون الأساس الثالث هو وجوب فصل الدخيل من الثقافة والآراء الدينية عن الإسلام[3].

بهذه الأسس الثلاثة كانت تعمل عقلية ابن تيمية كما تطالعها فى كل مؤلفاته ليقوم بأعظم عملية إعادة بناء للفكر الإسلامى فى القرن الثامن للهجرة، فهو يجعل القرآن هو الحكم فى كل المشاكل التى يصادفها عند المفكرين من فلاسفة أو متكلمين فيعطى لكل صاحب حق حقه، ويكشف فى ذات اللحظة عن بواطن الضلال والخطأ.

وهذا هو فكر ابن تيمية بكل وضوح، فقد كان مثله مثل «النحل» الذى

(1) فصلت : 6 .

(2) ابن تيمية : النبوات ص 21 ، 24 ، 181 .

(3) قارن : د . محمد البهى .. محاضرات فى تاريخ الفكر الإسلامى الحديث ص 28 - 29 وأيضاً أبو الحسن الندوى ، الحافظ أحمد بن تيمية ص 171 .

سخره ربه ليسلك كل الطرق ويأكل من كل الثمرات ليخرج للناس عملاً جديداً.. كذلك ابن تيمية استطاع بعبقريته الفريدة أن يطوف على أفكار الفلاسفة والمتكلمين، وأهل الملل والنحل والفقهاء من أرباب المذاهب ليقول لهم بكل شجاعة: هذا من الإسلام، وذاك ليس من الإسلام.. يتساوى أمامه فى ذلك الأشاعرة أو المعتزلة أو الجهمية أو المتصوفة أو الشيعة أو الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم.

فهو ينقد الأشعرى مثلاً من مدخل صوفى فيقول: «إن العبادة والتأله والمحبة ونحو ذلك مما يتكلم فيه شيوخ المعرفة والتصوف أمر معظم فى القلوب، والرسل إنما بعثوا بدعاء الخلق إلى أن يعرفوا الله ويكون أحب إليهم من كل ما سواه... ولكن طائفة من أهل النظر والعبادة صاروا يقرون بأن الله محبوب.. لكنه هو نفسه لا يحب شيئاً إلا بمعنى المشيئة، وجميع الأشياء مرادة له.. فهى محبوبة له.. وحقيقة هذا القول أن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان، وهذا هو المشهور من قول الأشعرى وأصحابه.. وقد ذكر أبو المعالى أنه أول من قال ذلك»[1].. ولكن الأشعرى بعد ذلك كتب «الإبانة» التى يوضح فيها معتقده فى المرحلة الثالثة من حياته العلمية، وكذلك كان قد كتب «المقالات» واستفاد ابن تيمية من مؤلفاته التى كتبها فى الفترة فيما بين عامى 260 هـ، 324 هـ وهى فترة اشتهرت فيها مذاهب القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية.. والخوارج.. والقرامطة.. والباطنية.. حتى ملأت الأرض على حد تعبير المقريزى فى خططه[2].. لذلك أثبت له ابن تيمية فضل الإبانة فعلاً عن مذهب السلف.. لأن الأشعرى وأئمة أصحابه يثبتون الصفات الخبرية.. ويردون على من ينفيها أو يقف فيها.. فضلاً عمن يتأولها[3]..

ونرى الموقف نفسه فيما يخص الإمام الغزالى.. فإذا وقفنا على كل ما

---

(1) ابن تيمية : النبوات .. المطبعة السلفية القاهرة 1386 هـ ص 49 .

(2) أبو الحسن الأشعرى : الإبانة .. من تقديم الدكتورة فوقية حسين محمود ص 20 ـ 21 .

(3) ابن تيمية : ورد تعارض العقل والنقل جـ 2 ص 6 .

كتبه ابن تيمية عن الغزالى.. سوف نجد أنفسنا أمام دراسة نقدية لفكر الغزالى قل أن تجد نظيراً لها من مفكر ناقد مخلص[1]... ففى نقض المنطق تجد دراسة لمؤلفات الغزالى وما أثير نحوها من شكوك وما فيها من مثالب تبرز لنا كيف أن «حجة الإسلام» كان قليل العلم بالسنة ويقول أخيراً وهو «أى الغزالى» يميل إلى الفلسفة، لكنه أظهرها فى قالب التصوف والعبارات الإسلامية... ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين... حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربى، فإنه قال: «شيخنا أبو حامد دخل فى بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»[2]..

د ـ ابن تيمية والتشيع:

إذا تناولنا مؤلفات ابن تيمية بمقاييس النقد التى عرضنا لها فى الفقرة السابقة... فإن أبعاد مواقفه سوف تنجلى لنا لتحسم تساؤلات طال طرحها واختلفت بشأنها الإجابات... ما هو موقفه من الشيعة؟ ولماذا استأثرت منه بالعديد من مؤلفاته التى أهمها «منهاج السنة»؟ ما هو موقفه من التصوف وهل هو العدو الممتاز للتصوف؟ أم أن عداءه كان تجاه بعض أهل التصوف؟ هل كان يمثل الفقهاء من أهل الشريعة فى مقابل المتصوفة من أهل الحقيقة؟ نبدأ بعرض موقفه من التشيع.

اعتمد ابن تيمية فى دراسة فرق الشيعة على أهم كتاب الفرق.. فقد اعتمد على الحسن بن موسى النوبختى[3] (202 هـ) فى تعديد فرق الشيعة

---

(1) هناك دراسة مقارنة بين الغزالى وابن تيمية أعدها الدكتور مهرشاد السالم ـ مكتبة ابن تيمية، دار القلم بيروت 1975 .

(2) ابن تيمية: نقض المنطق، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرازى حمزة، والشيخ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع، صححه حامد الفقى.. نشرة مطبعة السنة المحمدية 1951 ص 53-56 وأيضاً الفتاوى الكبرى ـ المجلد الثانى مسألة رقم 36 طبعة 1326 هـ ص 195.. وراجع أيضاً الرد على المنطقيين ص 195 - 199 .

(3) النوبختى (أبو محمد الحسن بن موسى): فرق الشيعة.

وكذلك اعتمد على فرق «البغدادى» ومقالات «الأشعرى»[1] «وفصل» ابن حزم «وملل» الشهرستانى ومؤلفات الطوسى[2] وتلميذه «الحلى» فى معرفة أسس الفكر الشيعى.. وقد وصل إليه كتاب ابن المطهر الحلى[3] منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة «عن طريق طائفة من أهل السنة والجماعة وألحوا فى طلب الرد عليه فكتب ما يسره عليه الله من البيان»[4] فأخرج مؤلفاً من أهم مؤلفاته التى تشير إلى تأملاته ومجادلاته الفلسفية وهو أيضاً أهم كتاب عقدى ناضج يمكن أن يعطينا صورة شاملة عن تطور فكر ابن تيمية[5].

لقد درس ابن تيمية كتاب «منهاج الكرامة» بعمق مقارناً بينه وبين ما يعرفه عن فرق الشيعة من المؤلفات الأخرى ويتناول فى رده على كتاب ابن المطهر مسألتين هامتين هما:

* مسألة عصمة «الإمام» عن الكبائر والصغائر.

* مسألة الاعتقاد بأن «الإمامة» قضية أصولية أى من أصول الدين فهى لا تناط باختيار العامة... وأورد ابن المطهر ستة أدلة على صدق هذا الاعتقاد[6].

والكتاب ألفه الحلى للملك «خدابنده» الذى تولى الحكم سنة 703 هـ وتشيع حوالى 709[7].

---

(1) ابن تيمية: منهاج السنة. جـ 1 ص 7، جـ 2 ص 105.

(2) الطوسى: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصر الدين الطوسى ويعرف بالمحقق والخواجة ولد سنة 597 هـ بطوس وتوفى سنة 672 ببغداد.

(3) الحلى: جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علىا ابن المطهر الحلى المشهور عند الشيعة بالعلامة.. ولد سنة 648 وتوفى سنة 726 أى قبل وفاة ابن تيمية بعامين.

(4) مقدمة منهاج السنة: 2 - 6.

(5) هنرى لاووست: ابن تيمية ص 225.

(6) قام الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم بمجهود عظيم فى تحقيق كتاب منهاج السنة لابن تيمية وصدر الجزء الأول منه عام 1962 طبعة بيروت.. وهو الجزء الأول الذى يتضمن نشر كتاب «منهاج الكرامة» ص 77-202 فقدم خدمة جليلة لقراء منهاج السنة بنشر الأساس الذى بنى عليه المؤلف موقفه.

(7) د. محمد رشاد سالم: المرجع السابق ص 17.

لقد استخدم ابن تيمية الأساس الأول من أسس نقده وهو التفرقة بين الله والإنسان فخشى من الاعتقاد بعصمة الإمام أن ترقى هذه العصمة إلى رتبة فوق الرسالة وفوق البشرية.. وهذا ما وقع فعلاً لبعض غلاة الشيعة الذين فقدوا الضمان للوقوف عند حد البشرية فكانت نظرة بعض الفرق الغلاة تقول بتأليه الإمام الأكبر على بن أبى طالب وبالتالى تنتقل الألوهية إلى آل بيته بالتبعية فتصل الإمامة إلى من لا يقدر تبعاتها.. ولكنه هنا يكشف أن هذه المسألة من أخص خصائص «الرافضية الإمامية التى لم يشركهم فيها أحد لا الزيدية الشيعة ولا سائر طوائف المسلمين إلا من هو شر منهم كالإسماعلية الذين يقولون بعصمة بنى عبيد المنتسبين إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر»[1].

ويكاد ابن تيمية أن يقصر رده وهجومه على غلاة الشيعة ومنهم النصيرية كما ألمحنا، مما يشير إلى أن الشيخ المفكر لم يكن ضد التيار الشيعى ككل.. وإنما هو ضد الغلاة منهم الذين لعنهم على بن أبى طالب قبل أن ينال منهم ابن تيمية بسهامه العقلانية الهائلة.. ولعل تعاليم الإسماعيلية بشقيها الظاهر والباطن لا سيما القسم المعروف «بحقائق الحق» وهو الذى يفصل فلسفة الإسماعيلية العلمية والدينية التى تهدف إلى التدليل على شرعية الإمامة.. وإنها أساس دينى.. ثم على التدليل على اختصاص «الفاطميين» وحدهم بحق الإمامة ـ لعل هذه التعاليم تتعارض مع مفهوم الدين عند ابن تيمية ونظرته إلى الألوهية خصوصاً وقد اختلفت فرق أصحاب الإمامة إلى ست فرق تقول بالتجسيم بداية من الهشامية أصحاب هشام بن الحكم وحتى فلسفة شيطان الطاق[2].

ابن تيمية إذن ينقض عقيدة «الإمام» كأصل من أصول الدين ويُهاجم نقلته من بشرية إلى ألوهية أو شبه الوهية... كما ينقض حلول الجزء الإلهى فى طبيعة الإنسان لأنه خروج بالإنسان عن طبيعته واعتداء على الفصل بين المعبود والعابد.

---

(1) ابن تيمية : منهاج السنة جـ 1 ص 228 .

(2) الأشعرى : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد طبعة مكتب النهضة المصرية 1969 جـ 1 ص 106 .

إذا أضفنا إلى ذلك أن الشيعة بصفة عامة تشترط أن تكون رواية الحديث عن طريق «أئمة أهل البيت»[1]. . . وإن أى حديث روى من مصدر آخر لا يساوى عندهم وزن بعوضه، لعلمنا الفجوة الواسعة بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة فى أمر السنة النبوية، وبالتالى فإن الاتجاه السلفى عليه أن يؤكد أمر المعتقد بمناقشة فقه الشيعة وهو الأمر الذى فعله ابن تيمية.

هـ - ابن تيمية والتصوف:

إن دراسة موقف ابن تيمية من التصوف من أهم الموضوعات العلمية التى لم تأخذ حقها من البحث والدراسة المتخصصة لأهميتها بالنسبة لاستجلاء شخصية ابن تيمية من جهة، وأيضاً لما قد تكشف عنه من إضافات جديدة للمادة المدونة عن التصوف والتى تجاهد فى مجال توصف التجارب الروحية لأولئك الذين مارسوا «جوهر العبادة» فإن فى السلوك العملى لحياة الشيخ المفكر وزهده ونسكه وعبادته وكتاباته ما قد يفيد من يرجو البحث حول نسق فكرى للتصوف وما ينطوى عليه بالضرورة من اتجاهات أخلاقية[2]. . كذلك قد تضيف أبحاث الشيخ الفقيه أبعاداً جديدة للتنظير فى مجالات الحب الإلهى[3] والفناء الصوفى[4].

إننا نطالع فى الدراسات الحديثة حول التصوف أن ابن تيمية «كان من أشد خصوم الصوفية نعياً عليهم. . . وإرجافاً بمذاهبهم»[5]. وأنه «عدو الصوفية الممتاز»[6]. . فإذا أضفنا إلى ذلك ما نقل عن عدائه للفلسفة، فقد وضح ابن

---

(1) محمد العاملى، حسين النورى: رسائل الشيعة ومستدركاتها . . جمعه محمد الشيرازى - الطبعة الأولى - القاهرة 1957 المقدمة .

(2) د . أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى . . دار المعارف مصر 1969 م طبعة أولى ص 203 .

(3) راجع رسالة العبودية ص 26، 27، 52، 53، 70، 88 .

(4) راجع الرسالة التدمرية طبعة المكتب الإسلامى - بيروت 1391 هـ ص 137 .

(5) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام طبعة الهيئة المصرية للكتاب 70 م ص 156 .

(6) د . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الإسلام دار الفكر العربى 1967 ص 136 .

تيمية بهذه الافتراءات للباحثين على أنه عدو للعقل والوجدان معاً.

ولكننا حتى نوطىء للباحثين موقفه من التصوف... ينبغى أن ندرس مؤلفاته على ضوء العصر الذى عاش فيه..

فقد بدأ الكتابة والتأليف فى نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن للهجرة وأن المراجع التاريخية للتصوف تشير إلى أنه مع أن تصوف القرن السابع «يعد امتداداً لتصوف القرنين الخامس والسادس وقد بلغ درجة النضوج والكمال بظهور كبار العارفين ولا سيما محى الدين بن عربى وجلال الدين الرومى... إلا أن حادثة هجوم المغول (656 هـ) قد أدت إلى انقطاع ذلك التيار»[1].. مما أدى إلى حالة خمود وركود، وراجت أصول التقليد والتعبد والمتابعة لأقوال المتقدمين... وكانت المجادلة والنظر رائجين.. ولم يكونا من أجل استكشاف حقيقة علمية وإيضاح مسائل غامضة مبهمة... بل إنما كانا لإثبات رأى شخصى... أو إفحام خصم ورواج سوق الشهرة ونيل المنافع المادية فقط[2].

لقد شهد النصف الأول من القرن السابع وفاة ابن القارض (أبو حفص عمر بن الفارض) 632 هـ، محى الدين بن عربى (محمد بن على الطائى الأشبيلى الأندلسى) المعروف بالشيخ الأكبر 638 هـ، أى قبل مولد ابن تيمية بربع قرن فقط، فإذا كان التصوف فى هذه الفترة قد تأثر بمذاهب الإسماعيلية من غلاة الشيعة، وقال قوم منهم بالكشف والتجلى وقال آخرون بالوحدة المطلقة.... وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد، وجاء كلام فريق رابع مزيجاً من هذا كله ومن عناصر دينية وفلسفية عرفت فى ذلك الوقت[3]، فإنه يمكن وصف نظريات المتصوفة فى النصف الأول من القرن الذى ولد فيه ابن تيمية

---

(1) د. قاسم على: تاريخ التصوف فى الإسلام.. ترجمة من الفارسية صادق نشأت.. راجعه د. أحمد القيسى.. ود. محمد مصطفى حلمى.. مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1972 ص 695.

(2) المصدر السابق : ص 698 .

(3) د . محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام . ص 107 .

بأنها: «بين بين، لا هى تصوف خالص، ولا هى فلسفة خالصة»[1].

أصبح للتصوف الإسلامى إذن تياران: أحدهما التصوف السنى المرتبط بالكتاب والسنة فى حياة روحية ومنازع أحوال وجدانية تختلف حظوظ الناس فيها، والآخر تيار فلسفى صوفى يقول بالوحدة المطلقة أو بالحلول أو بالاتحاد.. وهنا يأتى دور ابن تيمية بأسسه النقدية التى استقاها من أول سورة العلق والتى ألمحنا إليها.. ليفرق تفرقة واضحة بين الخالق والمخلوق محتفظاً بالأحدية المطلقة لله وحده، ويكشف الفكر الدخيل على التصوف الإسلامى.. بل ويكشف أيضاً أن آراءه هذه هى نفس آراء الإمام «الجنيد» سيد الطريقة... وفى الجملة فالقول بالحلول أو ما يناسبه وقع فيه كثير من متأخرى الصوفية... ولهذا كان أئمة القوم يحذرون منه كما فى قول «الجنيد» لما سئل عن التوحيد فقال: التوحيد إفراد المحدث عن القدم.. فبين أن التوحيد أن تميز بين القديم والمحدث... وقد أنكر عليه ذلك ابن عربى صاحب النصوص وادعى أن الجنيد وأمثاله ماتوا وما عرفوا التوحيد.. لما أثبتوا الفرق بين العبد والرب[2].. هنا ينقد ابن تيمية بالأساس الأول من أسس نقده، وهو التفرقة بين الخالق والمخلوق.. وبقى أن يكشف بنقده أوجه الأفكار الدخيلة على التصوف الإسلامى.

إنه يرد نظرية الوحدة المطلقة أى عقيدة شمول الألوهية وهى أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط... أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد.. وهى غير زائدة عليه بوجه من الوجوه»[3] وهذه النظرية عقيدة برهمية إذ إن الله عند البراهمة هو جوهر الكون والحقيقة بأكملها.. السائدة فى

---

(1) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة القاهرة 1976 - الطبعة الثانية ص 23.

(2) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل .. طبعة لجنة التراث العربى .. بدون تاريخ .. الجزء الأول ص 71 .

(3) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 255 .

كل الأشياء والمتداخلة فى كل الأشياء. . . لذلك فهم المنكرون للنبوة أصلاً على حد تعبير الشهرستانى[1] وقد كتب ابن تيمية رسالة هامة نشرت باسم «بغية المرتاد» ونعتت باسم «السبعينية» لكثرة ما ورد بها من ردود على بن سبعين ومن نحا نحوه من التلاميذ الذين يجعلون الحق عين وجود المخلوقات[2] ولا يثبتون إلا وجوداً واحداً لا أثنينية معه ولا كثرة بوجه من الوجوه[3].

ورفض ابن تيمية عقائد الحلول والاتحاد والفيض أو مذاهب توحيد الأديان عند بعض الصوفية. . لقد قرأ تائية ابن الفارض ونصوص ابن عربى وغير ذلك من مؤلفات متصوفة القرون التى سبقته ولحق بالوعاء الفلسفى لنظرياتها فى الحقيقة المحمدية أو القطب من حيث هو حقيقة كلية جامعة قديماً. . . وجوده أقدم من وجود العالم الذى ليست الكائنات فيه إلاّ تفصيلاً لهذه الحقيقة الكلية الجامعة[4]. . وكذلك عقيدتها من الحلول السريانى الذى هو «عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد فى الورد. . أو الحلول الجوارى الذى هو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء فى الكوز[5] وكذلك عقيدة الفيض والتجلى فى الصدور ـ فى صدور الموجودات عن الله ـ كل أصحاب هذه الاتجاهات متأثرون جميعاً بنظريات الأفلاطونية المحدثة وعقائد الإسماعيلية، «كما أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض فى قدم الروح المحمدى وجمعيته، وما قالته الإسماعيلية فى قدم العقل الأول وكليته، وما قاله

---

(1) محمد سيد كيلانى : ذيل الملل والنحل للشهرستانى . . طبعة الحلبى 1961 ص 10 .

(2) ابن تيمية : كتاب بغية المرتاد ، المنعوت بالسبعينية ـ مطبعة كرستان العلمية ـ مصر القاهرة 1329 هـ ص 90 وما بعدها .

(3) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 256 .

(4) د . محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى ـ دار المعارف ـ مصر 1971 ص 368 .

(5) الجرجانى (الشريف على بن محمد بن على الجرجانى): التعريفات طبعة الحلبى 1938 م ص 82 ، 83 .

الحلاج فى سبق وجود النور المحمدى.. إلى مصدر «زران شتى» هو أقدم عهداً من هذه الأفكار كلها»[1].

إذا أضفنا إلى ذلك أن الاعتقاد بنظرية الفيض على وجه الخصوص قد يؤدى إلى الاتجاه لإسقاط التكاليف الشرعية.. إذ أن صدور العالم عن الله بطريق الفيض عن حب الله لنفسه.. لا تجعل هناك مكاناً للقدرة والإرادة فى هذا الصدد، والتكليف الشرعى صورة لإرادة الله.. فإذا انعدمت الإرادة انعدم التكليف.

من هنا فلم يكن ابن تيمية عدو الصوفية الممتاز.. وإنما كان مجادلاً للتيار الفلسفى فى التصوف الإسلامى وعلى وجه الدقة فقد كان نعيه كله وإرجافه كله ـ كما نقرأه فى مؤلفاته ـ منصباً على ميل بعض الصوفية عن التوحيد الخالص وهذا هو ما يسميه «بالإلحاد» وهذه نقطة هامة فى معرفة استخدام ابن تيمية لإصطلاح «الإلحاد» فإن نفس الصوفية من الذين جادلهم ابن تيمية من أصحاب وحدة الوجود «كثيراً ما يستعملون عبارات تدل على اعتقادهم فى الله من حيث هو ذات مستقلة عن العالم»[2] وهذا هو الإلحاد فى رأى ابن تيمية.

إن اصطلاح «ملاحدة الصوفية» قد أثار العديد من الباحثين لرمى العارفين بالله بتهمة الإلحاد... والواقع أن ابن تيمية يستخدم لفظ «الإلحاد» بالمعنى القرآنى وليس بالمعنى الذى كان وما زال سائداً والذى مؤداه إنكار وجود الإله رأساً.. وقد أرجع الباحثون استخدام ابن تيمية لهذا اللفظ القاسى إلى حدة مزاج الشيخ الفقيه ولكن الأمْرَ يختلف عن هذا.. فإن العرب تعرف الإلحاد بالمعنى الذى جاء فى القرآن.. وهوالميل والانحراف عن طريق الحق أو الطعن فيه ظالماً الحقيقة.. وقد جاء اللفظ بمشتقاته فى القرآن بما يشير إلى صحة هذا المعنى:

---

(1) د. محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض ص 380 .

(2) نيكولسن: فى التصوف الإسلامى وتاريخه.. طائفة من الدراسات نقلها إلى العربية... وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى.. لجنة التأليف ـ القاهرة 1969 ص 84.

﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه﴾[1] .. أى يميلون فيها عن طريق الحق، فيسمونه سبحانه بغير ما ينبغى أن يسمى به.[2] أو الميل بهذه الألفاظ بتحريفها أو تحريف معانيها بما يفيد التشبيه بالمخلوقات - أو ينافى الكمال المطلق[3].

وكل الآيات التى جاءت فى القرآن تستخدم لفظ الإلحاد لا تقصد سوى الميل عن الحق والظلم ﴿ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم﴾[4].

لذلك كان ابن تيمية يستخدم الاصطلاح نفسه مع مفكرى بعض الفرق الكلامية كالقدرية والشيعة والجهمية، فهو إذن لا يرمى المتصوفة من أنصار وحدة الوجود بإنكار الألوهية رأساً... وإنما يصور درجة ميل كل منهم عن الاستقامة فى عقيدة التوحيد كما أمر بها الله نبيه ﴿واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم﴾[5].

لهذا كله كان البحث بعمق فى علاقة ابن تيمية بالتصوف لن يفصح لنا عن شخصية ابن تيمية الزاهد الناسك الذى «كانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى، وصفا من الكدر، واستوى عنده الذهب والمدر»[6] وإنما سوف نضيف إضافة جديدة للدراسات التى تروم وضع مفهوم للتصوف الإسلامى.

---

(1) سورة الأعراف : 180 .

(2) معجم ألفاظ القرآن جـ 2 ص 565 .

(3) الشيخ عبدالجليل عيسى : المصحف الميسر ص 222 .

(4) سورة الحج : 25،.. وراجع أيضاً تفسير الآيات : 40 فصلت ..، 103 النحل .. فهما يشيران إلى المعنى نفسه.

(5) الشورى : 15 .

(6) العبارة فقط من كتاب الكلاباذى (أبو بكر محمد) التعرف لمذهب أهل التصوف .. تقديم الدكتور عبدالحليم محمود - مكتبة الكليات الأزهرية - طبعة أولى 1969 ص28، 29، 30 .

ابن تيمية والفلاسفة:

فى مؤلفات ابن تيمية العديدة شواهد هامة تشير إلى أنه كان على دراية واسعة بأفكار ونظريات الفلاسفة المسلمين وما تناولوه من فكر الفلسفة اليونانية.. وبداية فإن الأمر هنا بالنسبة للفلاسفة يختلف عما كان عليه بالنسبة للمتصوفة.. فقد كان من بين المتصوفة من هو ملتزم بالكتاب والسنة.. ومنهم من ابتعد عن حقيقة التوحيد الإسلامى.. ولكن مع الفلاسفة المسلمين فقد كان يراهم فى موضع الدفاع عن الفكر اليونانى الدخيل فى صورة الملاءمة بينه وبين الإسلام، وهو ما يختلف مع طبيعة اتجاه ابن تيمية فى العمل على الحفاظ على تعاليم الإسلام نقية من أية شوائب خارجية.

لذلك كان يوافق رأى بعض الفقهاء القائلين فى عصره بأنه ليس للإسلام فلاسفة، فقد بين الرسول ظاهر الدين وباطنه، كما وضح الشرائع الإلّهية وأسرارها، لذلك كان يصف الكندى مثلاً بقوله: «الفيلسوف الذى فى الإسلام»[1].. ولم يكن موقف شيخ الإسلام قد بنى على أساس تحريم النظر إلى أفكار الفلسفة اليونانية، بل على أساس أن التناقض الواضح فى أدلتهم العقلية وعدم اتفاقهم على أدلة وبراهين واضحة يشير إلى قصور منهجهم خصوصاً فى الإلّهيات: «العلم الإلّهى: لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شىء.. فلا يجوز أن يمثل بغيره.. ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها.. ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلّهية: لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم»[2].

هنا نحن نقف على قلب الاتجاه النقدى للشيخ ابن تيمية فهو لا يجادل الفلاسفة فى الطبيعيات فهذا المجال يمكن الحسم بصحة قضاياه أو فسادها على

---

(1) ابن تيمية: الرد على المنطقين ـ طبعة بمباى 1949 ص 200.

(2) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصريح المنقول ص 40.

محك الواقع، ولكنه يناقش الفلاسفة فى العقليات، ويبدأ بمناقشة مفهوم العقل فى الفلسفة اليونانية الذى هو جوهر قائم بنفسه لا فى موضوع[1] وبين العقل عند المسلمين الذى هو فى الإنسان.. والذى تعرفه العرب فى الأصل مصدر عقل يعقل عقلاً كما يجيء فى القرآن.. ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾.. وما نشأ عند المتكلمين من نزاع حول العقل سببه ما أخذوه عن الفلاسفة.. وإن كان الكثير منهم أمثال الباقلانى وأبى يعلى وابن عقيل والجوينى يختارون أن العقل الذى هو مناط التكاليف فى الشرع الإسلامى[2].

وتضم مؤلفات ابن تيمية صوراً جدلية رائعة فى الإلّهيات ذات اتجاهين مختلفين.. الاتجاه الأول جدله لفلاسفة اليونان فى الإلهيات ومناقشتهم فى فكرة الجوهر وما ينطوى تحت لواء الكليات المجردة مدافعاً عن وجهة النظر التى تأخذ بها بداهة العقول وهى الاحتجاج بما نشاهده من كثرة تتبدى لنا فى المخلوقات[3] والاتجاه الثانى هو مناقشة الفلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية، وعلماء الكلام الذين تأثروا بالفلسفة بعد أن ترجمت واختلطت بمؤلفاتهم ليبين لهم فساد الجمع بين الفلسفة اليونانية بمنهجها واصطلاحاتها الخاصة وبين قضايا الشرع بمنهجها النقلى واصطلاحاتها العربية التى تختلف عن لغة وفكر اليونان.. وفى هذا المجال يروق له وصف الشيخ الهروى الذى قال عن فلاسفة المسلمين: «أخذوا مخ الفلسفة فألبسوه لحاء السنة، وبسبب هذا ضل طوائف ممن لم ينكشف لهم حقيقة مقاصد الناس فلا يفهمون ما يقصده الأنبياء والرسل ولا ما يقصده هؤلاء[4].

ويمكن صياغة جهود الشيخ المفكر فى أنه حاول أولاً دحض أدلة الفلسفة

---

(1) ابن تيمية : بغية المرتاد ص 9 .

(2) ابن تيمية : 33 .

(3) ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص - مكتبة أنصار السنة (بدون تاريخ) ص 78 ، 79 .

(4) ابن تيمية : بغية المرتاد ص 11 .

اليونانية فى الإلهيات.. ثم حاول أن يخلع الرداء الإسلامى من فوق الفلسفة اليونانية لتبقى للفلسفة اليونانية شخصيتها وتكون للإسلام عظمته.

لذلك ـ وعلى ضوء هذا الموقف ـ يكون هنرى لاووست قد جانبه الصواب حينما زعم أن نقد ابن تيمية للفلسفة لم يكن على درجة كبيرة من الأصالة، إذ انحصر جهده فى ترديد انتقادات الشهرستانى والغزالى للفلسفة لا سيما ما يتعلق منها بتنافى فكرة خلق القرآن مع فكرة قدم العالم[1]... ويعزز خطأ هذا الرأى.. اطلاع ابن تيمية الواسع على مؤلفات الفلاسفة التى وصلت إليه.. فقد عرف مؤلفات ابن سينا وقرأ «الإشارات»[2]، وغيره من مؤلفات الشيخ الرئيس[3]، كما قرأ للفارابى خصوصاً آراءه فى النبوة.. وقرأ رسائل إخوان الصفا.. ورسالة «حى بن يقظان» لابن طفيل[4] وقد أعجب ابن تيمية بعقلية ابن رشد الحفيد وإن كان مؤمناً بأن الإمام الغزالى كان على حق إمام ابن رشد.. ونلاحظ من قراءة كتاب موافقة صريح المعقول لصريح المنقول أن ابن تيمية قد اطلع على مؤلفات ابن رشد بل وردّ على العديد من القضايا التى تناولتها[5].

كما أننا لا نرى صلة ما بين مسألة خلق القرآن وفكرة قدم العالم، ولعل لاووست يقصد فكرة الخلق فى القرآن وفكرة قدم العالم عند الفلاسفة صحيح أن ابن تيمية قد جادل كثيراً فى مسألة خلق القرآن ولكن من جانب اتصال الفكر بمسألة الذات والصفات وليست من جانب قدم العالم أو حدوثه.. ومؤلفات الشيخ الفيلسوف تشهد جدلاً واسعاً بين ابن تيمية والغزالى

(1) هنرى لاووست : نظريات ابن تيمية ص 225 ـ 226 .

(2)منهاج السنة جـ 1 ص 51 .

(3) بغية المرتاد : ص 107 .

(4) موافقة صريح المعقول ص 4 .

(5) راجع كتاب «فلسفة ابن رشد» وهو يشتمل عن مؤلفين لابن رشد هما :

1 ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .. 2 ـ الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة .. ويليهما طائفة من ردود ابن تيمية على بعض نظريات ابن رشد من ص 128 ـ 140 طبعة صبيح . بدون تاريخ .

والشهرستانى والتنبيه إلى الاتجاهات الفلسفية اليونانية أو الاتجاهات الكلامية التى تسربت إلى مؤلفاتهما. فكيف ردد ابن تيمية أقوالهما؟

أما ما لا يمكن إهماله فى بيان موقف ابن تيمية من الفلسفة اليونانية هو موقفه من المنطق الأرسطى.. فقد ذهب «لاووست» إلى الربط بين فكر أرسطو وأثره على ابن تيمية فهو يقول: «فقد تشبع فكر ابن تيمية بمنطق أرسطو أكثر من منطق غيره من علماء المسلمين... وتشبعت فكرته إلى أقصى درجة بنظرية أرسطو عن وظيفة القياس المنطقى[1].. وواضح من هذا الكلام أن هنرى لاووست لم يقف على مصنف ابن تيمية المعروف باسم «الرد على المنطقيين». فقد ظهر كتاب لاووست فى أوروبا لأول مرة 1939.... بينما نشر كتاب «الرد على المنطقيين» بالهند لأول مرة عن مخطوطة وحيدة سنة 1949، وإنما لا بدّ من الإشارة إلى أن جلال الدين السيوطى قد لخص هذا المصنف فى كتابه «صون المنطق»[2].. ولهذا نرجح أنه اطلع عليه فى صورته المختصرة.

إذا أضفنا إلى هذا المؤلف رسالة بغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة.. وكتاب موافقة صريح المعقول لصريح المنقول[3]... وأجزاء عديدة من كتاب منهاج السنة لوضح لنا كم كان الشيخ الفقيه على دراية واسعة بالفكر اليونانى لا سيما فى مجال المنطق والإلٓهيات ومكنة واسعة بالفكر الفلسفى فى الإسلام مما يجعله ـ بحق ـ ممثلاً للتيار الاستقرائى التجريبى فى الفكر الإسلامى الأصيل فى مقابل التيار القياسى الاستنباطى فى الفكر اليونانى ومن أخذ به من المفكرين فى الإسلام.

---

(1) هنرى لاووست : نظريات ابن تيمية 227 .

(2) السيوطى (جلال الدين): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام.. ويليه نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان .. تحقيق د . على سامى النشار ـ الطبعة الأولى مكتبة الخانجى ـ القاهرة 1947 م .

(3) لابن تيمية رسالة للرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ونفى الصفات ويناقش كلام الفلاسفة فى النبوات.. وقد قام الأستاذ الدكتور محمد رشد بتحقيق الجزء الأول من هذه الرسالة المسماة «بالصفدية» ونشرت بالرياض سنة 1976 م.

4 ـ التحليل للفكر الفلسفى عند ابن تيمية:

فى تحليلنا لمؤلفات ابن تيمية لا نقف على خيط متكامل . يهدينا إلى بداية اهتمامه بالتحليل للفكر الفلسفى.

لقد كتب فى التفسير والفقه والأصول ونقد الفلسفة والمنطق وناظر وجادل وأفتى، ولكن متى بدأت عنده مسألة العناية بوضع مؤلفات تسجل نقده للفكر الفلسفى؟... هل كانت تسير جنباً إلى جنب مع اهتماماته القرآنية؟... إننا فى دراستنا لمؤلفات ابن سينا مثلاً أو الغزالى أو ابن رشد يمكن أن نصل بعد التحقيق إلى لوحة تضبط تطور العناية بالفكر الفلسفى عند هؤلاء الفلاسفة... أما عند ابن تيمية فإنه يبدو لما أثر عنه من كثرة الكتابة والنقل والنسخ لمؤلفاته فى مناسبات صعبة.. بالإضافة إلى أنه هو لم يكتب لنا ترجمة لنموه الفكرى.. فإننا نشير أيضاً إلى نقطة لا بد وأن تبحث عن إعادة الدراسة لمؤلفات الشيخ المفكر... وليس أمامنا إلا أن نستخدم أسلوب الترجيح على الأقل فى مجال معرفة تطور الجانب النقدى فى مؤلفاته.

لقد بدأ تحصيله للفكر الفلسفى بداية مبكرة جداً حتى كوّن لنفسه فكرة عن الفلاسفة والمتكلمين وهو صبى فى عمر البلوغ.. وهذا واضح باعترافه هو فى مصنفه عن رد المنطق فهو يقول: «وأذكر أنى قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم (الفلاسفة والمتكلمون) من المشغوفين بهم ـ وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام ـ كل ما يقوله هؤلاء «ففيه باطل» إما فى الدلائل وإما فى المسائل، إما أن يقولوا مسألة تكون حقاً لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة وإما أن تكون المسألة باطلاً.. فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا.... وذكر مسألة التوحيد.. فقلت: «التوحيد حق.. لكن اذكر ما شئت من أدلتهم التى تعرفها أذكر لك ما فيه»[1].

وهذا النص يشير إلى مدى إحاطته فى هذه الفترة المبكرة من حياته بأدلة الفلاسفة والمتكلمين... ويذكر ابن تيمية فى كتابه «درء تعارض العقل

(1) ابن تيمية : نقض المنطق ص 24 - 25 .

والنقل» أنه قد صنف مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة يرد فيه على الرازى فيما ذهب إليه من أن الاستدلال بالسمعيات فى المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية[1].. فإذا كان الدكتور محمد رشاد سالم يرجح أن يكون كتاب «درء تعارض العقل والنقل» قد كتب بين سنتى (713 - 717 هـ)[2].. وأن كتاب منهاج السنة قد كتب حوالى سنة 710 هـ[3].. معنى ذلك أنه يمكن أن نفترض أن كتابه الأول وضع وعمره عشرون سنة.

أما أكثر هذه المؤلفات المبكرة أهمية.. فهى تلك الفتوى التى أثارت له المتاعب والمحن ولم تنقطع حتى لفظ الشيخ آخر أنفاسه: وأعنى بها الفتوى الحموية الكبرى.. التى كانت قد صدرت للإجابة على سؤال ورد له سنة 698 هـ حول آيات الصفات فى القرآن وبعض الأحاديث التى قيلت فى ذات المسألة... وقد تناول ابن تيمية فى رده آراء كبار الفقهاء وأئمة المتكلمين أمثال الأشعرى والجوينى وأبى يعلى والحارث المحاسبى والبهيقى وغيرهم، مقارناً إياها بأدلة القرآن ومنتصراً لمذهب السلف فى فهم مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات.

يمكن القول إذن أن اهتمامات الشيخ المفكر فى المجال الفلسفى نشأت فى خط متوازٍ مع اهتماماته الفقهية.. حيث استخدم أداة الفقه فى تفنيد أدلة الفلاسفة فى الإلهيات على النحو الذى عرضنا له... لقد قبض الشيخ إلى جوار ربه بعد بلوغه الستين بخمس سنوات.. وهذا يعنى أنه قطع رحلة البحث الفلسفى فى قرابة النصف قرن من الزمان.. يكتب الأبحاث والرسائل ما شاء الله له أن يكتب.. حتى صدر الأمر السلطانى بإخراج الكتب والأوراق

---

(1) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - هامش المنهاج ص 9 .

(2) المرجع السابق : تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - الجزء الأول القاهرة - دار الكتب 1971 م ص 9 من مقدمة المحقق .

(3) ابن تيمية : منهاج السنة .. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم الجزء الأول - القاهرة 1962 م ص 16 (م) .

من عنده وهو فى السجن.. فأخذ يكتب بالفحم على الجدران وفوق قصاصات الورق الصغيرة التى كان يرسلها إلى أصدقائه وتلاميذه.

5 ـ وفاة الشيخ المفكر:

وفى ليلة الإثنين، السادس من شعبان سنة 726 هـ ظفر أعداء الشيخ برسالة له عن مسألة شد الرحال إلى قبور الأولياء وتحريمها والفتوى فى الزيارة الشرعية لقبور الأنبياء وكثر الجدل حوله والنقاش فأمر السلطان بسجنه فى قلعة دمشق وصدر فى العاشر من الشهر نفسه قرار السلطان بمنعه من الفتيا تماماً.. وبقى الشيخ مقيماً فى القلعة يخدمه أخوه عبدالله.. وهو ما برح مكباً على العبادة والتلاوة وتصنيف الكتب.. وإصدار الفتاوى مع صدور القرار بمنعه.. وكتب فى مسألة شد الرحال للقبور عشرات الرسائل آخرها وأهمها رسالة «الاخنائية» أو كتاب الرد على الاخنائى مما أثار السلطان ودفعه إلى إصدار آخر مرسوم منه فى شأن الشيخ الفيلسوف بإخراج ما عنده من كتب قبل وفاته بنحو ثلاثة أشهر[1].. فكان ذلك بمثابة الموت المعنوى للشيخ المفكر وضربة موجهة إلى عقل ابن تيمية لا يمكن للشيخ أن يتحملها وإن كان قد صرح فى رسالة خرجت سراً على قصاصة ورق كتبت بالفحم بأن «خروج الكتب كان من أعظم النعم» فقد أتاح لفكره فى قمة نضوجه أن يخرج إلى الناس بعد أن كانوا يخشون من خروج رسالة الاخنائية[2].

ونلاحظ أنه فى ذات الرسالة القصيرة قد قال لأصدقائه إنه قد أعدم رسائلهم إليه.. وذلك بغسلها بالماء[3].. ولعله قد خاف عليهم من بطش السلطات.. ويبدو أن عينيه كانتا قد أجهدتا من كثرة القراءة والكتابة فى الظروف غير المواتية فى السجن.. فقد أخبر أصدقاءه أن صحتهما قد تحسنت عما كانتا عليه.

---

(1) العقود الدرية : 368 .

(2) المرجع نفسه: 366.

(3) المرجع نفسه: 367.

مرض شيخ الإسلام مرضاً قصيراً لم يطل أكثر من بضعة وعشرين يوماً ولم يعلم أكثر أصدقائه بهذا المرض حتى أتاه اليقين فى ليلة الإثنين.. العشرين من ذى القعدة من سنة ثمانى وعشرين وسبعمائة، ورحل الشيخ المفكر بعد أن أتم قراءة القرآن أكثر من ثمانين مرة خلال فترة إقامته الأخيرة بالسجن.. ومات وهو يقرأ قول الله تعالى: ﴿إن المتقين فى جنات ونهر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾[1]، ثم قرأ الناس الأجزاء الأخيرة من القرآن عليه وهو مسجى[2].

مات ابن تيميه بعد نضال دام أكثر من نصف قرن كان القرآن فيه هو الحكم وهو الميزان لكل أفكاره واجتهاداته لا يفارقه أينما كان.. فقد كان يقول دائماً:

ما يصنع أعدائى بى؟ أنا جنتى وبستانى فى صدرى أنا حبسى خلوة، وقتلى شهادة، وإخراجى من بلدى سياحة.. كان القرآن إذن هو منهجه فى البحث والحياة معاً... فماذا عساه أن يكون أثر القرآن على منهجية البحث عند ابن تيمية.؟

---

(1) القمر: 54 - 55.

(2) قد تكون هذه الواقعة إشارة إلى عمق تمكن البدع من نفوس أهل عصره.. فقد كان دائماً ينهى عن قراءة القرآن على الموتى.. ومع ذلك كان هو أول من قرأ الناس عليه آيات من القرآن وهو مسجى، لقد لاحظ هذه الملاحظة الكثير من الأساتذة الذين كتبوا حول حياة ابن تيميه.

الفصل الثانى

القرآن
ومنهج ابن تيميه فى البحث

أولاً : المنطلق المنهجى عند ابن تيميه :

حتى نتبين بوضوح السمات المنهجية لأى مفكر ، ينبغى فى بداية الدراسة أن نتعرف على المنطلق الذى يبدأ منه البحث ، فإن نقطة البدء هى التى تحدد لنا بوضوح نوعية المنهج .

لقد كانت نقطة البدء عند الشيخ المفكر هى القرآن الموحى به من عند الله وكذلك ما أثر عن النبى ﷺ من السنة الصحيحة، لأن الحسنات فى رأيه هى ما وافق طاعة الله ورسوله، من التصديق بخبر الله (القرآن)، والطاعة لأمره وهذه هى السنة عنده[1]، ولعله يقصد بالسنة التطبيق لروح النص القرآنى، وهذا الرأى قد يضيف بعداً جديداً إلى ما أثر عن تعريف السنة من أنها قول وفعل وإقرار، ولكن هذا البعد الجديد يضاف إلى الارتباط الوثيق بروح النص. وهذا الرأى أيضاً يخرج بنا من حيز الاستدلال الصورى إلى مجال الاستدلال الذى يربط بين النص وبين مقتضيات الواقع.

هل هذا المنطلق عند ابن تيميه يجعله ينطوى تحت لواء الفكر المدرسى

(1) ابن تيمية : نقض المنطق ص 12 .

الذى ينشد اليقين من نقطة بدء ثابتة مستقاة من الوحى ؟، فلا يكون عمله إلّا قريب الشبه بعملِ الطبيب الذى يولد الأجنة من البطون ، أم أنه اتخذ الاستدلال العقلى سبيلاً إلى إثبات وجود الله من البداية تمهيداً لإقناعنا بضمان الصدق فى القرآن الكريم الذى يمثل الأساس الذى بنى عليه نسقه الفكرى ، تماماً كما فعل ديكارت حينما أخذ يبنى جسور الربط بين المعرفة اليقينية بالضمان الإلٓهى وبين الأدلة والبراهين المفضية إلى إثبات وجود الله منتهياً إلى أن الإنسان لن يصل إلى علم يقينى ما لم يعرف خالقه [1] .

بداية فإن ابن تيمية لا يحاول تلمس أدلة لوجود الله غير الدليل الجوهرى الذى أتى به القرآن وهو دليل فطرية التوحيد والإحساس الفطرى المركوز فى النفس الإنسانية هو سيد الأدلة إذا ما خضع للدراسة على أرض الواقع : ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا : أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين﴾ [2] فالعلم بوجود الله ضرورى ، والعلم الضرورى فى رأيه هو الذى يلزم المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه [3] فالفطرة الإنسانية مكملة للفطرة المنزلة ، فإن الفطرة تعلم الأمر مجملاً والشريعة تفصله وتبينه وتشهد بما تستقل الفطرة به [4] .

ابن تيمية بهذا الاتجاه لا يضع ضماناً إلٓهياً للأدلة العقلية ، إذ إن أدلة وجود الله أساساً غير واردة فى سياق آيات القرآن الكريم ، لأنه لا يمكن للإنسان أن يشك فى وجوده بينما تشهد له الفطرة بذلك : ﴿أفى الله شك فاطر السموات والأرض﴾ لذلك يورد ابن تيمية الجدل الذى دار بين أبى جعفر الهمدانى وأبى المعالى الجوينى حول قضية الضرورة التى تجعل الإنسان إذا قال

(1) ديكارت : مبادىء الفلسفة . ترجمة د . عثمان أمين ـ مكتبة النهضة المصرية 1960 ص 100 ـ 101 .

(2) الأعراف : 172 .

(3) ابن تيمية : نقض المنطق ص 38 .

(4) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

«يا ألله» إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو ، تخلص من رواية المناقشة إلى أن أمر وجود الله معلوم بالفطرة والضرورة [1] ، وأن القرآن إنما اهتم بعرض أدلة التوحيد التى هى نفسها بالضرورة تؤكد وجود الله بالأدلة التى تقبلها العقول البشرية .

ثانياً : التقدم نحو القرآن :

لا يسعنا إلا أن نؤكد أن الباحثين الذين يعول عليهم فى مجال تفسير وتقديم فكر ابن تيمية الفقهى كاملاً ، قد غلب عليهم الظن أن المفكر المسلم ابن تيمية كان يدعو إلى «العودة إلى القرآن» لدفع ما ساد من عصبية جاهلة للمذاهب الكلامية والفقهية ، وما ترتب على ذلك من انقسام المسلمين إلى طوائف انقساماً واضحاً [2]، بينما لو امتدت أبحاثهم إلى تطبيقات منهج ابن تيمية فى تفسير القرآن - على سبيل المثال - لتغير الموقف تغييراً جذرياً، وظهر لهم أن الشيخ الفقيه لم يكن يدعو لفكرة العودة للقرآن بقدر ما كان يدعو يقيناً «لفكرة التقدم نحو القرآن».

وهذا هو الانقلاب الشامل الذى أحدثه ابن تيمية فى مجال تحديد العلاقة الصحيحة التى ينبغى أن تكون بين الإنسان والقرآن ، ومدى الجهد الهائل الذى ينبغى أن يبذله الإنسان المجتهد حتى يفهم هذا القرآن . وهذا هو المحور الذى تدور حوله أبحاث هذه الرسالة لنتعرف على نوعية العلاقة التى كانت تربط بين الشيخ المفكر وبين القرآن، حتى إذا أخذنا فى تحديد العلاقة تحديداً واضحاً أصبح من الميسور لدينا أن نتعرف على الإطار العام لأثر القرآن على منهج التفكير النقدى عنده .

عندما يطالع ابن تيمية القرآن ويتدبره ، كان يتعامل مع النص ويتوسل

---

(1) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

(2) د. محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى القاهرة 1968 الطبعة الثانية ص 45 .

إلى فهمه بمنهج التفسير المقارن حتى تتجلى له حقائق المعانى التى تكمن فى النصوص :

«ربما طالعت على الآية الواحدة مائة تفسير ثم أسأل الله الفهم، وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمنى، وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها وأمرغ وجهى فى التراب، وأسأل الله تعالى وأقول يامعلم إبراهيم فهمنى»[1].

وواضح من هذا النص أنه لو كان الأمر يتعلق بالعودة إلى القرآن ، لكان هيناً على ابن تيمية أن يكتفى بما أثر عن تفسير القرآن لا سيما وهو ينصح بالأخذ فى مجال التفسير بما أثر عن النبى والصحابة وجيل التابعين لهم بإحسان ، ولكن على أن يكون ذلك المأثور محل نقد وتدبر ، وأنه لو كان الأمر يتعلق بالعودة إلى القرآن لكان هيناً عليه أن يكتفى بالنظر إلى تفسير أو أكثر من التفسير السلفى وعلى وجه الخصوص التفسيرات السلفية خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وكان متاحاً له أن يطلع على أهم هذه التفاسير كما أشار هو إليها مثل تفسير محمد بن جرير الطبرى (310 هـ) وتفسير عبدالرحمن ابن إبراهيم المعروف بدحيم (245 هـ) وتفسير ابن أبى حاتم (327 هـ) وتفسير ابن المنذر (309 هـ)، وتفسير أبى بكر عبد العزيز وتفسير أبى الشيخ الأصبهانى وتفسير أبى بكر بن مردويه ، وما قبل هؤلاء من التفاسير مثل تفسير أحمد بن حنبل (241 هـ) وإسحاق بن إبراهيم (238 هـ) وبقى بن مخلد (276 هـ) وغيرهم، ومن قبلهم مثل تفسير عبدين حميد، وتفسير عبد الرزاق (211 هـ) ووكيع بن الجراح (197 هـ)[2].

هذه التفاسير السلفية التى يذكرها ابن تيمية لم تشف غليله فى محاولاته لفهم القرآن حتى كانت تصل إلى المائة تفسير للآية الواحدة ، ولكنه يمرغ وجهه فى التراب ويقول يا معلم إبراهيم علمنى !! ذلك لأنه يعرف أن القرآن

---

(1) العقود الدرية : ص 26 .

(2) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ 2 ص 12 .

كتاب للبشرية حتى تقوم الساعة فهو يردد دائماً قول الله تعالى : ﴿ قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإمّا يأتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى﴾[1].

كما كان يصف القرآن بما وصفه به رسول الله ﷺ فى الحديث الذى رواه الترمذى الذى يقول الرسول فيه: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم».

معنى ذلك أن هدى الله ينبغى ـ كما يفهم ببداهة العقول ـ ألا يكون خلف البشرية تعود إليه كلما شعرت بالضلال بل إن طبيعة الأمور تجعل الهدى متقدماً لطالبى الرشاد، من هنا فإن ابن تيمية بهذا المنهج النقدى وتدبره القرآن بعمق هائل، إنما يؤمن بضرورة الصعود نحو القرآن[2]، وليس صحيحاً ما أشار إليه الدارسون من أنه كان ينادى بالعودة إليه، وإن كان ينادى بالرجوع إلى القرآن والسنة فهو إنما ينادى بالتمسك بهما، وليس التمسك بالآراء التى قيلت بشأن تفسيرهما.

ثالثاً : الظاهرة القرآنية ونظرية المؤثر التام :

إن هذه اللفتة المنهجية العظيمة فى مجال تحديد العلاقة بين القرآن الحاوى لمعانى الهدى والإنسان المفتقر دائماً إلى معالم الرشاد هى دعوة لاستمرار الحوار بين الظاهرة القرآنية [3] كموضوع ، وبين الإنسان كذات ، وبدلاً من أن يظل القرآن مقيداً بزمان ومكان نزوله فى القرن السابع الميلادى ، وتظل البشرية كلما تقدم بها العمر تقفل راجعة إلى القرن السابع الميلادى، فإن نظرة

---

(1) سورة طه : 123 .

(2) يتناول الدكتور محمد البهى قريباً من هذا المعنى فى مقدمة كتاب له بعنوان: «نحو القرآن»، فهو تقرر أن التغير ليس من طبيعة القرآن ، إذ هو لله . وما كان منه باق ، فوق الزمان . . وفوق المكان الكتاب طبعه مكتبة وهبة ـ القاهرة 1967 .

(3) كتب الأستاذ مالك بن نبى كتاباً حول القرآن تحت اسم «الظاهرة القرآنية» وهو لا يتناول هذه الفكرة فى أبحاثه وإنما أخذنا منه الاصطلاح لدقته .

ابن تيمية إلى القرآن ـ وهى جوهر النظرة السلفية الأصيلة وليست الشائعة ـ تجعله يدور مع دورات الفلك . والإنسان أينما كان ومتى يكون ، فهو الذى يحاول فهم معانيه بعيون وعقول المستقبل ، وليس بحس الماضى لأنه خارج الزمان والمكان .

ويمكن دراسة نظرية ابن تيمية فى هذا المجال من خلال حديثه عن أدلة حدوث العالم، وربطه بين السياق المنطقى لهذه الأدلة وباب الهدى القرآنى . فهو فى تفسيره لأدلة حدوث العالم يبطل ويظهر فساد الرأى القائل بأنه فى العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره ، معقباً بأن هذا مما يعرف جمهور العقلاء بصريح العقل أنه باطل فى كل شىء ، فهو لا يقبل أن يكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير ، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر ، وإن كان متصلاً به كأجزاء الزمان والمكان والحركة الحادثة شيئاً بعد شىء وإن كان ذلك متصلاً [1] .

إن ربط ابن تيمية رأيه فى دحض نظرية المؤثر التام ببعض آيات القرآن يبرز لنا كيف كان تأثير فهمه لهذه الآيات دليلاً يقوده إلى تكوين الآراء فى مسألة التأثير القرآنى الذى يتعارض بطبعه مع فكرة المؤثر التام، فلو كان القرآن مؤثراً تاماً لكان هداه للمؤمنين وللكافرين على السواء بل لكان هداه مطلقاً ، ولهذا يقول الشيخ الفقيه :

> ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ هدى للمتقين﴾[2] ﴿إنما أنت منذر من يخشاها﴾[3] وقوله : ﴿ إنما تنذر من اتبع الذكر﴾[4] وهذا بخلاف قوله : ﴿ وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ﴾[5] .

---

(1) ابن تيميه : درء تعارض العقل والنقل جـ 1 ص 259 .

(2) البقرة : 2 .

(3) النازعات : 45 .

(4) يس : 11 .

(5) فصلت : 17 .

فإن القرآن هدى للعالمين ، ولكن الأثر يختلف على المؤمنين عنه على الكافرين الذين هم عنه محجوبون ، وكأنهم ينادون من مكان بعيد[1] . لهذا فإن الفرق بين وظيفة القرآن وتأثيره على الناس ، يؤكد استمرار وجود العلاقة الوثيقة بين البشر والقرآن إيجاباً وسلباً مع نمو المجتمعات والجماعات البشرية . هذا الموقف التقدمى لابن تيمية جعله بين معاصريه فى القرن الثامن للهجرة والسابقين عليه من المفكرين «يبدو كرجل صائم وسط أناس سكارى يتحدثون كيفما اتفق»[2] .

رابعاً : النص القرآنى ، والتدبر العقلانى :

لقد كان الأساس الذى بنى عليه ابن تيمية منهجه النقدى هو أنه لا تعارض بين النص الصحيح من الكتاب والسنة وبين العقل الصريح الذى يسير بخطوات تحليلية سليمة ، من هنا فقد كان يتناول النص القرآنى بالتدبر العقلانى ، بمعنى أنه يعرض النص لمحاولات عقلية شتى فى إطار المجريات والبديهيات معاً ، فيصدق النص القرآنى وتبدو شواهده أحسن بكثير من الأدلة التى يتعسف أصحابها بزعمهم أنها الحقيقة . مهما احتوت على التناقض فى بنائها .

بهذا المنهج قام بأكبر حركة نقدية للفكر الإسلامى حتى القرن الثامن للهجرة، فكان بذلك ممثلاً لثورة حقيقية للعقل تفجرت لتهز الفكر التقليدى فى عصره وليعلن هو نفسه عن تمايزها عن حركة النقد التى قام بها المفكر المسلم أبو حامد الغزالى إبان المائة الخامسة للهجرة، وقد أيد رأيه هذا بما قاله أبو بكر بن العربى[3]: شيخنا أبو حامد دخل فى بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر».

(1) ابن تيميه: درء تعارض العقل والنقل جـ 1 ص 260 .

(2) هذا الوصف قال به أرسطو يصف انكساجوراسى فى نظراته الفلسفية عن العقل ، فوصفه بالغربة بين معاصريه . انظر كتاب «المنطق وفلسفة العلوم» تأليف بول موى . ترجمة د . فؤاد زكريا مكتبة النهضة مصر 1961 ص 7 .

(3) هو أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن العربى ، القاضى الأشبيلى ولد فى أشبيلية 468 هـ وتوفى 543، وصل إلى الشرق ودرس على الغزالى. أنظر المنجد.

أما الشيخ المفكر ابن تيمية فقد استطاع بعمق دراسته للقرآن والسنة ، وحسن دراسته للفكر الإسلامى حتى عصره ، أن يحدث شقاً عميقاً فى جدار هذا النسق الفلسفى الذى نشأ فى الإسلام يتيح للعقل الإنسانى أن ينفذ منه لمواصلة رحلات النقد المنهجى للفلسفة الإسلامية ، لقد تمكن ابن تيمية باقتدار أن يكون تعبيراً عن اتجاه فلسفى نقدى فى الفكر الإسلامى غاية فى القوة والخصوبة [1]. لقد ناقش ابن تيمية الفلاسفة والمتكلمين وأهل التصوف وجادلهم بالتى هى أحسن ، وصنع ما صنع ولكنه استطاع أن يعود إلى قواعده القرآنية سالماً ، وإن كان قد تأثر فإنه قد تأثر بحسنات من طاف بعقولهم من فلاسفة ومناطقة ومتكلمين وأقطاب أهل المعرفة والإرادة ، مما كان له أكبر الأثر فى تشكيل منهجه النقدى . فهو إذن لم يكن مثل الإمام الغزالى فى تأثره بمنطق أرسطو الذى كان بمثابة معيار العلم عنده ، أو تأثره ببعض الاتجاهات الصوفية النظرية ووضعها قواعد للتصوف السنى القائم على الكتاب والسنة ، وإنما كان ابن تيمية بمثابة ثورة من الداخل ، تنفذ إلى شرائح من الأفكار التى تركها لنا نفر من المفكرين، متكلمين كانوا أو متصوفة أو فلاسفة، وتشرع بعد تحليل هذه الأفكار فى تحديد اتجاه صاحبها[2].

لقد فهم ابن تيمية من آيات القرآن أنه ينبغى أن ننظر إليها بعقلية واعية لا تفارق الواقع المشاهد والكثرة البادية فى الكون حتى تتأكد من أن ما جاء به القرآن هو الحق ، المفيد للبشر ، فإن ما صدق من آيات القرآن التى تتعلق بالواقع المشاهد ينسحب صدقه على القضايا التى لا سبيل للإنسان للبرهنة عليها إلا بالأدلة العقلية وما تتمتع به من قدرة على التجريد فتصل من الكثرة التى تتبدى لنا إلى الواحد الحق وما يخبر به من أمور تخفى على الحس المباشر وتحتاج إلى التدبر العقلى ، لذلك كان يقرأ نحو مائة تفسير للآية الواحدة وهذا امتثالٌ لأمر الله فى مجال تدبر القرآن :

---

(1) د . محمد خليل هراسى : ابن تيمية السلفى ص 28 .

(2) هذا رأى الباحث ، وإنما صياغة التعبير نقلاً عن : د . محمد عاطف العراقى ، ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ـ مصر الطبعة الثالثة ص 27 .

﴿كتاب أنزلناه إليك مباركاً ليدبروا آياته﴾[1] .

﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[2] .

لقد استدل ابن تيمية بهذه الآيات وأمثالها على وجـوب فهم القرآن وتدبره [3] فإن التدبر يعنى تأمل المعنى والتفكير فى محتوى القرآن ، فقد استعمل اللغويون مصطلح التدبر فى «كل تأمل سواء أكان نظراً فى حقيقة الشىء وأجزائه أم فى سوابقه وأسبابه أم فى لواحقه وأعقابه [4] ، لذلك فإن الله عز وجل يقول :

﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[5] .

﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ [6] .

فبين الله عز وجل «أنه أنزله عربياً لأن يعقلوا ، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه [7] ، لذلك ربط القرآن بين اللغة والفهم ، فـاللغة كـما يصورها ابن خلدون هى أوعية للمعانى وبدون معرفة اللفظ يستحيل معرفة المعنى .

خامساً : قواعد المنهج عند ابن تيمية :

هكذا كانت نظرة ابن تيمية إلى النص الموحى به ، نظرة عقلانية ، وإنما هى فى ذات الوقت تحكمها عدة قواعد لا تجعل للعقل اليد الطولى فى تأويل معانيها ويهمنا أن نعرض فى إيجاز لهذه القواعد كما تبدو من خلال المسائل التى بحث فيها الشيخ المفكر فهو قد ألزم نفسه بمنهج فى البحث ، استقى عناصره

---

(1) سورة ص : 29 .

(2) سورة محمد : 24 .

(3) ابن تيميه : مجموعة الرسائل ـ المجلد الأول ـ لجنة التراث العربى ص 189 .

(4) معجم ألفاظ القرآن الكريم : ص 395 .

(5) يوسف : 2 .

(6) الزخرف : 3 .

(7) ابن تيميه : الرسائل والمسائل ص 190 .

كاملة من توجيهات القرآن الكريم، فكان لذلك التأثير أهميته العظيمـة فى أبحاثه النقدية التى قدمها للفكر الإسلامى ويمكن إجمال هذه القواعد فى أربع قواعد أساسية :

(1) القاعدة الأولى : موضوعية تفسير النص :

إن الموضوعية التى نعنيها هنا هى النظر إلى النص واستخلاص نتائج تتكافأ حولها بالآراء كلما عمدنا إلى تقييم معانيها بحيث يمكن لنا أن نصل إلى نفس النتيجة إذا تناولنا النص من كل الاتجـاهات فـلا يكون هنـاك محل للخلاف فى التفسير وهذا يتطلب الاستحياء الدائم للنصوص القرآنية وما أثر من صحيح السنة ، بمعنى معاملة النص على أساس صلاحيته لكل زمان ومكان وهو ما نعنيه باقتران النص بالحياة ، وهذا يتطلب عدم التعصب لرأى أو اتجاه أو مذهب فكان ابن تيمية يقف أمام النص لا يفرض عليه تفسيراً مسبقاً [1] ، وتدل النصوص العديدة فى مؤلفاته إلى أنه كان دائماً ينبه إلى أخطار الحكم الذاتى على معانى القرآن إذ ينصرف هذا الحكم إلى ما يهواه الإنسان أو ما يعتقد فيه .

لذلك نراه لا يرضى عن المنهج الذى يعتمد على الذوق والوجدان عند أهل المعرفة من الصوفية ، حتى مع قيامهم بجهود الرياضة الروحية التى تروم وجه الله ، ذلك لأن اختلاف الأذواق والمواجد الإنسانية سوف لا يصل إلى المعانى الموضوعية للنص : فإن الذوق والوجد ونحو ذلك هو بحسب ما يحبه العبد ويهواه ، فكل محب له ذوق ووجد بحسب محبته وهواه [2]

وهذا الاتجاه الذى لا يأمن النظرة الذاتية للنص حتى ولو كانت من أصحاب الرياضة الروحية والإيمان المفعم بالنفحات الإلهية، قمين أن ينزع إلى النظرة الموضوعية.

---

(1) عبدالرحمن البانى : تقديم لرسالة العبودية لابن تيمية ، منشورات المكتب الإسلامى بدمشق 1962 ص (ذ) .

(2) ابن تيمية : العبودية ص 26 .

(2) القاعدة الثانية : التفكير باللغة العربية :

تقوم هذه القاعدة على أساس تحكيم اللغـة العربيـة ، لسان الملة ، والتحذير من التحايل عليها ، لأنه ما دام القرآن نزل عربياً ، ويخاطبنا بلسان عربى لا عوج فيه فإنه ينبغى أن نفكر فى النصـوص على أسـاس اللسان العربى ، لأن مراعاة اللغة وارتباطها بالمعنى المراد هو أسمى القواعد المنهجية لأى فلسفة ترتبط بالواقع [1] بعيدة عن خيط الألفاظ الغامضة فاقدة المحتوى فارغة المضمون مثل الألفاظ التى يستخدمها الفلاسفة . لذلك كان الشيخ يرفض التعامل مع هذه الفئات اللغوية التى لا تحمل مدلولاً حقيقياً فتكون مثار خداع للناس عند إصدار الأحكام التقريرية لذلك فهو يقول «والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة لاختلافهم فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ ، كمن يقول «الجسم مؤلف» ثم يتنازعون هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ، أو الجوهران فصاعداً ، أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك [2] .

وابن تيميه يضعنا أمام فئتين من الألفاظ التى نتعامل معها حينما نفكر : الفئة البسيطة الواضحة التى كثر استخدامها فى القرآن وكان العرب فى عهد السلف يعرفونها ويتداولونها ، وفئـة غامضـة معقدة كـثر استخدامهـا لدى الفلاسفة والمتكلمين فهو يلجأ إلى التفكير بلغة القرآن ويقول بأن القرآن فى هذا المجال هو الحكم الصادق : ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ [3] .

وموقف ابن تيميه من الفئتين واضح فى أنه لا يفرق بينهما باعتبارهما دلالات لغوية وإنما هو يشير فى هذا المجال إلى أهمية معرفة معانى الألفاظ

---

(1) Farrington, B.: Francis Bacon, Philosopher of Industrial science, New York, 1949, P.5.

(2) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ص 24 .

(3) البقرة : 213 .

المستخدمة بالكتاب والسنة ، ومعرفة معانى الألفاظ التى يستخدمها الفلاسفة :

ثم اعتبار هذه المعانى بهذه المعانى ليظهر الموافق والمخالف[1].

إن أهمية التزامه بهذه القاعدة والاهتمام بالأبحاث اللغوية، كان منصباً بالدرجة الأولى على مجال تفسير القرآن لامتزاج اللسان الأعجمى باللسان العربى بعد انتشار الإسلام. فأصبح التفكير باللغة العربية كما استخدمت فى عهد الرسول ـ ضرورة شرعية لفهم نصوص الكتاب والسنة التى تعد منطلق الشيخ فى البحث. ويضرب ابن تيمية المثل فى اختلاف فهم بعض النحاة لمعنى اللفظ الذى كان يستخدم فى القرآن والسنة ويشير فى مثله إلى فهم لفظ «الحرف، والكلمة».

إن لفظ الحرف والكلمة له فى لغة العرب التى كان النبى ﷺ يتكلم بها معنى وله فى اصطلاح النحاة معنى، فالكلمة فى لغة العرب:

هى الجملة التامة ، الجملة الاسمية أو الفعلية كما قال النبى ﷺ فى الحديث المتفق على صحته «كلمتان خفيفتان على اللسان ، ثقيلتان فى الميزان ، حبيستان إلى الرحمن : سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم . وقال ﷺ إن أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد : ألا كل شىء ما خلا الله باطل . . ومنه قوله تعالى : ﴿ كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولون إلا كذبا﴾[2] . . ونظائر كثيرة، ولا يوجد قط فى الكتاب والسنة وكلام العرب لفظ الكلمة إلا والمراد به الجملة التامة، فكثير من النحاة أو أكثرهم لا يعرفون ذلك بل يظنون أن اصطلاحهم فى مسمى الكلمة ينقسم إلى اسم وفعل وهذا غلط فلا يوجد قط فى كلام العرب لفظ الكلمة إلا للجملة التامة»[3].

---

(1) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ص 25 .

(2) الكهف : 5 .

(3) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل .

لقد أوردت هذا النص ، بطوله ، لأنه يشير إلى مدى التزام الشيخ المفكر بألفاظ القرآن والمعانى التى نقصدها مما كان له أكبر الأثر فى الوصول إلى نتائج هامة فى تفسير الآيات التى اختلف فيها أئمة العلماء ، فقد كان يعنى بما حول النص من ملابسات لغوية أو تاريخيـة أو المناسبـات التى قيلت فيها النصوص ، أكثر من عنايته بما فى النص نفسه ، ذلك لأن ما حول النص يعين على تحديد المعنى ، وبيان المقصود بالنص .

ومنهج ابن تيميه فى هذه القاعدة ، يتركز حول لغة القرآن ، فقد كانت لغة القرآن كما يشير الباحثون «حدثاً ضخماً فى تحويل حياة اللغة وتوجيهها إلى أن تكون لغة فكر ، ويخطط لمستقبل هذه الحياة»[1] ويقول الدكتور أحمد مكى الأنصارى إن ابن تيمية له نظرية فى إعراب مفردات القرآن تتلخص فى أن «بناء المثنى إذا كان مفرده مبنياً أفصح من إعرابه ، وقد تفطن لذلك غير واحد من حذاق النحاة[2] .

وفى ذات القرن فطن ابن خلدون بعد ابن تيمية إلى أثر اللغة وفهم معانى الألفاظ على التفسير ، وحذر من أخطار اللغة على أساس أن الألفاظ هى وسائط للمعانى وحجب فى الوقت نفسه وبين أن كبار المفسرين أمثال الطبرى والثعلبى والزمخشرى قد أضلتهم صناعة الإعراب، وضرب مثلاً بما جاء به المفسرون حول تفسير سورة الفجر وذهابهم إلى أن إرم هى مدينة أسطورية لها أقاصيص أشبه بالخرافات[3] .

(3) القاعدة الثالثة : المنهج المقارن :

يقوم المنهج عند ابن تيميه على أساس المنهج التاريخى المقارن ، وهذا المنهج من أحسن المناهج التى أتت بنتائج هامة لعلماء الدراسـات والعلوم

---

(1) د . السيد أحمد خليل : دراسات فى القرآن ـ دار المعارف مصر سنة 1972 ص 37 .

(2) د . أحمد مكى الأنصارى : الدفاع عن القرآن ـ دار المعارف مصر 1973 م ص 177 .

(3) ابن خلدون : المقدمة ـ طبعة دار الشعب ـ ص 15 ـ 16 .

الإنسانية ، إذ إن التاريخ بمثابة المعمل فى مجال العلوم الإنسانية يخضع فيه كل شىء للدراسة والتحليل بعد أن ثبتت على صفحاته المقدمات والنتائج معاً .

لقد كانت ثقة ابن تيمية فيما ذهب إليه السلف الصالح من أحكام وفهم عميق للقرآن الكريم وأحاديث الرسول ، ويكفى أن يكون الرسول بينهم ليفسر لهم ما غمض عليهم فهمه ويعلمهم الكتاب والحكمة ـ ويستقى ابن تيمية توثيقه وترجيحه لمذهب السلف الصالح من السمع والعقل معاً كعادته فى الحكم على الأمور فيقول بأن الله تعالى قد شهد لنبيه ﷺ وأصحابه ومن تبعهم بإحسان ـ بالإيمان . فنعلم قطعاً أنهم المراد بهذه الآية الكريمة ، فقال تعالى : ﴿ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه ، وأعد لهم جنات تجرى تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم ﴾ [1] .

«فكل من استقرأ أحوال العالم وجد المسلمين أحد وأسد عقلاً ، وأنهم ينالون فى المدة اليسيرة من حقائق العلوم والأعمال أضعاف ما يناله غيرهم فى قرون وأجيال ، وذلك لأن اعتقاد الحق الثابت يقوى الإدراك ويصححه »[2] .

وهنا يرجح ابن تيمية فى منهجه المقارن، منهج السلف عما سواه ولكنه لا يأخذ به دون روية أو تبصر بتبدل الظروف والأحوال الاجتماعية والحضارية، بل كان يزن مذاهبهم بالعقل والسمع معاً لذلك كان يقول برأيه فى مسائل كانت لأهل السلف من قبيل الإجماع.

لقد استخدم ابن تيميه هذه القاعدة فى معظم المسائل التى تحدث فيها، ويمكن أن تكون أكثر وضوحاً وبياناً فى مسائل دون غيرها ولكن استخدامها كان بشكل عام فى كل أبحاثه، ومن المسائل التى وضحت فيها سمات هذه القاعدة معالجته لنظرية الفناء كما وصلت فى تطورها حتى القرن الثامن

---

(1) التوبة : 100 .

(2) ابن تيمية: نقض المنطق ص 7، 8 .

للهجرة، فهو يذهب إلى أن الفناء ثلاثة أنواع، النوع الأول: هو الفناء الدينى الشرعى الذى جاءت به الرسل، وأنزلت به الكتب، وهو أن يفنى الإنسان عما لم يأمر الله به بفعل ما أمر الله به: فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله. وأما الفناء الثانى وهو الذى يذكره بعض الصوفية وهو أن يفنى عن شهود ما سوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته وبمذكوره عن ذكره وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شهود نفسه لما سوى الله تعالى، فهذا حال ناقص قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله ولهذا لم يعرف مثل هذا للنبى ﷺ وللسابقين الأولين[1].

هذه اللحظات التى يفنى فيها العبد عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق، والتى يعتبرها ابن تيميه نقصاً يعرض لبعض السالكين، ومع كونها حالاً عارضاً لا يدوم للصوفى، لأنه لو دام لتعارض مع آدائه لفروض الشرع، إلا أن سلوك الصوفية فى حال الفناء يختلف، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء، فيثبت الأثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التى لا تفرقه فيها بين الإنسان والله أو بين العالم والله، ولذلك قيل أن الفناء مزلة أقدام الرجال، فإما أن يثبت الصوفى فيه، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية »[2].

لذلك اعتبره ابن تيميه نقصاً يعترى السلوك السوى للعبادة، ويستدل على رأيه بأنه لم يذكر عن الصحابة أنهم قد وقعوا فى هذه الحال وإنما هو يعود بتاريخ من وقع لهم مثل حالات الفناء إلى عصر التابعين من عباد البصرة:

«وإنما كان مبادىء هذه الأمور فى التابعين من عباد البصرة، فإنه

---

(1) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ـ نشرة المكتب الإسلامى الطبعة الثانية 1391 هـ بيروت ص 137 ـ 138 .

(2) د . أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 132، ص 133 .

كان فيهم من يغشى عليه إذا سمع القرآن، ومنهم من يموت، كأبي جهير الضرير وزرارة بن أبي أوفى قاضي البصرة[1].

لقد استدل ابن تيميه أن حالات الفناء التي وقعت للصحابة تختلف عن طبيعة الفناء الذي وقع للتابعين من حيث المقصد والمعنى. .

فإذا قال أحدهم : ما أرى غير الله أو لا أنظر إلى غير الله ونحو ذلك ، فمرادهم بذلك ما أرى رباً غيره ، ولا خالقاً ولا مدبراً غيره، ولا إلهاً لي غيره، ولا أنظر إلى غيره محبة له أو تخوفاً منه أو رجاء له»[2]

لقد استطاع بهذه القاعدة أن يقدم للصوفية رأيه بمنهج قياسي تاريخي هو إلى الإقناع العقلي أقرب منه إلى الدليل النقلي . . . إن هذا الربط بين القضايا المتماثلة والنوعيات المختلفة ، ما كان يقدر عليه لولا تمكنه من الوقوف على التطور التاريخي لمختلف النظريات التي قالت بها مختلف الملل والنحل لعهده .

(4) القاعدة الرابعة : تقديم الشرع على العقل :

تعد هذه القاعدة المحور الذي يقوم عليه فكر ابن تيميه كله ، وكان للقرآن الأثر الحاسم في تكوينه لأبعادها المختلفة والتي تقوم على أساس درء التعارض بين العقل والنقل . . . وقد يتبادر إلى الذهن بداية أن تقديم الشرع على العقل يخرج ابن تيمية عن إطار العقلانية ، ولكن قد يكـون عرض القاعدة من خلال نظريات ابن تيمية المنتشرة في مؤلفاته أكثر شمولاً من الاكتفاء بعرض القاعدة كما جاءت بكتابه القيم «درء تعارض العقل والنقل» لا سيما وأن العديد من أبحاث هذا الكتاب تناولها المؤلف في غير موضع من مؤلفاته الأخرى ، وقد تتشابه النصوص إلى حد التطابق[3] .

---

(1) ابن تيميه : العبودية : ص 87 .

(2) ابن تيميه : المرجع السابق ص 88 .

(3) قارن مثلاً الفتاوى الكبرى طبعة دار الكتب الحديثة الجزء الأول ص 543 درء تعارض =

ونبدأ بإثبات منطوق القاعدة من خلال رد ابن تيمية على السؤال الذى ورد إليه عما يراه إذا تعارض النقل والعقل ، فقد أجاب من عدة وجوه نكتفى بالوجه الأول منها :

إن قوله : «إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعتين ، فلا تسلم إمكان التعارض حينئذ .
وإما يريد به الظنين ، فالمقدم هو الراجح مطلقاً . وإما أن يريد به أحدهما قطعى ، فالقطعى هو المقدم مطلقاً ، وإذا قدر أن العقلى هو القطعى كان تقديمه لكونه قطعياً ، لا لكونه عقلياً فعلم أن تقديم العقلى مطلقاً خطأ ، كما أنه جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ»[1].

تخلص من هذا الرد إلى أنه لا يأخذ إلا بالدليل القطعى أى الذى يصدق برهانه وتعلو أدلته، وحيث إن الأدلة النقلية من لدن حكيم خبير فهى أحسن الأدلة وأصدق البراهين لذلك فهو فى أبحاثه يورد منطوق القاعدة على هذا النحو :

«إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل».

وهو هنا يبدأ ببيان مهمة العقل التى هى الإرشاد إلى صدق التنزيل والنبوة ثم بعد ذلك إذا اختلف العقل مع الشرع فيكون ذلك قدحاً فى العقل نفسه لأنه سبق وأن زكى الشرع وبين صدقه . . فكيف يختلف معه فى

= العقل والنقل طبعة مركز تحقيق التراث ص 45، وكذلك الرسالة التدمرية ص 93 وما بعدها وكذلك نقض المنطق ص 56 وقارن بينها وبين درء تعارض العقل والنقل ص 14 ـ 15 وذلك فى تفسير معنى التأويل .

(1) ابن تيميه: درء تعارض العقل والنقل ص 47.

النتائج ؟ يقول ابن تيميه بأن هناك حقيقتين إحداهما شرعية أخذ بها الشارع الصادق وصدقها كامن فى ذاتها فهو مطلق كما تتوالى الأيام والسنون والقرون فى إثبات صدقه فى الأعيان بعد أن كان فى الأذهان ، فحقائق الشرع ثابتة صدقها يظهر على مر الأيام والسنين والقرون .. والحقيقة الثانية عقلية أدى إليها اجتهاد العقل فهى لذلك نسبية الصدق .

نسبية الحقيقة عند ابن تيمية ترد إلى إيمانه بأن القدرة على التعقل تختلف من إنسان إلى إنسان حسب ملكاته الفطرية ، من هنا كانت نظرة ابن تيمية إلى أهمية تقديم الشرع لتنوع الأمثلة فيه حتى يمكن أن تجد فيه العقول ضالتها :

﴿ ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل ﴾ [1] .

ويعتبر ابن تيميه أن هذه الأمثال المضروبة هى بمثابة الأقيسة العقلية ، سواء كانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل فى ذلك ما يسمونه براهين ، وهو القياس الشمولى المؤلف من المقدمات اليقينية ، وإن كان لفظ البرهان فى اللغة أعم من ذلك ، كما سمى الله آيتى موسى برهانين :

﴿فذانك برهانان من ربك ﴾ [2] .

ويوضح الشيخ المفكر أن العلم الإلّهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده ، فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ودليل ابن تيمية هنا هو قول الله تعالى : ﴿ ولله المثل الأعلى ﴾ [3] ... ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمين مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلّهية لم يصلوا بها إلى

---

(1) الزمر : 27 .

(2) القصص : 32 .

(3) النحل : 60 .

يقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليها ـ بعد التناهى ـ الحيرة والاضطراب [1] .

لقد كان القرآن هوالمصدر الذى استقى منه ابن تيمية تقديمه الشرع أو النقل أو السمع على العقل إذ يستدل على ذلك من قول الله تعالى وهو يصور كلام أهل النار: ﴿لو كنا نسمع أو نعقل، ما كنا فى أصحاب السعير﴾ [2].

وفى تقديم ابن تيميه للشرع على العقل يتفادى أفدح الأخطار التى وقع فيها الرازى ومن وافقه من الفلاسفة ، وأعنى بذلك أنه تجنب أخطار التأويل العقلى الذى يؤدى إلى نتائج قد تبعد عن الشرع تماماً .

(خامساً) : نظرية التأويل عند ابن تيمية :

يعتقد ابن تيميه أن تقديم العقل على الشرع يقود المفكر إلى أن يدخل فى إطار تأويل النص بما يتفق وما وصل إليه من أدلة عقلية .

وقد أخذ ابن تيميه نصاً عن الرازى [3] يجمع فيه قانون تقديم العقل عن النقل وما يذهب إليه أصحابه من ضرورة التأويل ، فهو يقول عن الفلاسفة أمثال الرازى والغزالى :

يقول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعاً ، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه

---

(1) ابن تيميه : موافقة صريح المعقول ص 14 .

(2) الملك : 10 .

(3) فى تحقيق الدكتور محمد رشاد للنص ، أشار إلى أن ابن تيميه أخذه عن كتاب أساس التقديس للرازى .

كان ذلك قدحاً فى العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح فى أصل الشىء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحاً فى النقل والعقل جميعاً ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض[1] .

ولكن تأويل النص عند ابن تيمية يقوم على أساس فهمه لمعنى التأويل من جهة ، وتفسيره للآيات القرآنية التى جاء فيها لفظ التأويل ، ثم هو أيضاً له رأى فى تفسير معنى التشابه أو الآيات المتشابهة فى القرآن ، وعلى أساس فهمه لهذه العناصر تقوم نظرية التأويل عند ابن تيمية .

يعرض ابن تيمية للآية الكريمة التى كانت محل خلاف فى معنى التأويل لقوله تعالى :

﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾[2] .

ويبدأ ابن تيمية فى القول برأيه فى تفسير الآية بعد تدبرها ، فلا يوافق بداية على وقف جمهور المفسرين والقراء فى الآية عند قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله﴾ فهو يرى أنه يلزم عن هذا الوقف الاعتقاد بأن لهذه الآيات والأحاديث معانى تخالف مدلولها المفهوم منها ، «وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذى نزل بالقرآن، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد ﷺ ولا غيره من الأنبياء ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ،

---

(1) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل . . تحقيق د. محمد رشاد سالم الجزء الأول ـ مركز تحقيق التراث ـ القاهرة 1971 ص 4 .

(2) آل عمران : 7 .

وأن محمداً ﷺ كان يقرأ قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] وقوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيّب﴾[2]. وقوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[3]، وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول: ﴿ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا﴾ ونحو ذلك. وهو لا يعرف معانى هذه الأقوال، بل معناها الذى دلت عليه لا يعلمه إلا الله ويظنون أن هذه طريقة السلف[4].

لذلك فهو يقرر فى أكثر من موضع من مؤلفاته بأن لفظ التأويل فى القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه[5]. إلا أنه يعرض مختلف معانى التأويل والتى يصنفها فى ثلاثة معانٍ .. أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله أن «التأويل» هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو الذى عناه أكثر من تكلم من المتأخرين فى تأويل نصوص الصفات والثانى: أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن ... والثالث من معانى التأويل هو الحقيقة التى يؤول إليها الكلام كما قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله؟ يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾[6] ... فتأويل ما فى القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء[7].

فهو يذهب إلى أن كلا الطائفتين اللتين قالتا بأنه لا يعلم تأويله إلا الله أو أن الراسخين فى العلم يعلمونه ـ كلاهما مخطئة، فإن هذا التأويل فى كثير من الأحيان ـ أو أكثرها وعامتها ـ من باب تحريف الكلم عن مواضعه[8] ..

---

(1) طه: 5.

(2) فاطر: 10.

(3) المائدة: 64.

(4) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول ص 5،6.

(5) قارن الرسالة التدمرية ص 60، نقض المنطق ص 56 وموافقة صريح المعقول ص 5.

(6) الأعراف: 53.

(7) ابن تيميه: التدمرية 58 وما بعدها.

(8) ابن تيميه: نقض المنطق ص 57 - 58.

وهذا معنى تأويله كما جاء بسورة آل عمران [1] ، أى أن الذين فى قلوبهم زيغ يؤولونه ويصرفونه عن معناه الذى يوافق المحكم الواضح الدلالة إلى ما يوافق أغراضهم.

لقد وضح تأثير المعنى القرآنى على ابن تيميه فى أن يجتهد الرأى فى تفسير القرآن على أساس أنه لا يعلم المتشابه من آيـات القرآن إلا الله والعلماء الأقوياء فى علمهم فيرجعونه إلى المحكم ويقولون كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا فلا يمكن أن يخالف بعضه بعضاً [2] .. أما تأويل القرآن فإن معناه الذى يقبله هو «عاقبة مواعيد الكتاب ومآلها من البعث والحساب والجزاء» [3] .

ويتصل بهذا المفهوم ، رأى ابن تيميه عن معنى المحكم والمتشابه فى القرآن فهو يستدل من آيات القرآن من أنه كله محكم ، وأنه كله متشابه ، كما أن القرآن قد جعل منه فى موضع آخر ما هو محكم وجعل منه ما هو متشابه ، لذلك كان يعمل على معرفة الأحكام والتشابه الذى يعمه والأحكام والتشابه الذى يخص بعضه ، قال الله تعالى : ﴿ الـر ، كتـاب أحكمت آياتـه ثم فصلت ﴾ [4] .

فأخبر أنه أحكم آياته كلها ، وقال تعالى :

﴿ الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثـانى ﴾ [5] فأخبـر أنه كله متشابه [6] .

مفهوم المحكم عند ابن تيميه هو «الإتقان» فالقرآن كله محكم بمعنى «الإتقان» ، ﴿ تلك آيات الكتاب الحكيم ﴾ فالمتشابه بالمعنى القرآنى هو تماثل

---

(1) آل عمران : 7 .

(2) الشيخ عبد الجليل عيس: المصحف الميسر ص 63.

(3) الشيخ حسين محمد مخلوف : كلمات القرآن دار المعارف مصر 1978 ص 91 .

(4) هود : 1 .

(5) الزمر : 23 .

(6)ابن تيمية : التدمرية 63، 64 .

الكلام وتناسبه ، فهو يرى أن التشابه يكون فى المعانى وإن اختلفت الألفاظ .

> فهذا التشابه العام : لا ينافى الإحكام العام ، بل هو مصدق له ، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً لا يناقض بعضه بعضاً بخلاف الإحكام الخاص ، فإنه ضد التشابه الخاص ، والتشابه الخاص هو مشابهة الشىء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر ، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك .

إنه يرى أن التأويل الخطأ إنما يكون فى الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون فى المعانى المتشابهة[1]. لأنه ما من شيئين إلا ويجتمعان فى شىء ويفترقان فى شىء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه.

ويضرب ابن تيميه الأمثال من القرآن ليبين أن التشابه الذى يعنيه القرآن ليس هو من قبيل التشابه الذى يعنى الاختلاف المنفى عنه فى قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[2] وهداية الله للإنسان إنما تظهر فى أن يتمكن هذا الإنسان من التفرقة بين الأمور وإن اشتركت من بعض الأمور وأن يعلم ما بينهما من الجمع والفرق على أساس نظريته فى أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فإذا تمسك باحث بقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾[3] ونحوه على تعدد الآلهة كان المحكم كقوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد﴾[4]. ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً يزيل ما هنالك من أوجه التشابه.

وتبدو نظرية ابن تيميه فى مفهومه للتأويل وارتباطه بالمحكم والمتشابه من القرآن فى قوله عن الألفاظ المتواطئة ، والألفاظ المشتركة التى ليست بمتواطئة

---

(1) ابن تيميه : الرسالة التدمرية ص 67 .

(2) النساء : 82 .

(3) الحجر : 9 .

(4) البقرة : 163 .

كما جاء فى ذكر أوصاف الجنة والنار بألفاظ متشابهة مع ما وقع تحت خبرتنا فى الدنيا ولكنها تختلف معها فى الحقيقة التى لا يعلمها إلا الله :

كما إذ قيل: «فيها أنهار من ماء»[1] فهناك قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا.. ولكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو ما أعده الله لعباده الصالحين ﴿مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر﴾[2] من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله.

فهو لا ينفى التأويل مطلقاً ويأخذ بظاهر اللفظ كما يذهب إلى ذلك الذين يحتجون بقوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ويذهبون إلى إبطال التأويل وإنما هو لا يرضى عن التأويل الذى يصرف اللفظ عن معناه ، لا سيما وأن الاشتباه فى مفهومه هو المتماثل وليس المختلف ، فهو لا يعتقد بأن القرآن مضطرب لا يعلم تفسيره إلا الله وألا نكون قد خوطبنا فى القرآن بما لا يفهمه أحد ، أو بما لا معنى له ، أو بما لا يفهم منه شىء[3] .

بهذا المنهج الذى يعطى فيه الشيخ المفكر للنص قدسية كحقيقة موحى بها من لدن خبير عليم، ويخضعه فى الوقت نفسه للنذير العقلى. بهذا المنهج ناقش ابن تيميه وجادل وناظر واستدل فكانت شخصيته الفريدة التى تجمع بين النقل والعقل بلا تعسف ولا تناقض.

* * *

ولعلنا فى نهاية هذا الفصل عن أثر القرآن على منهج البحث عند ابن تيميه نورد ثبتاً بالآيات القرآنية الأساسية التى استدل بها ابن تيمية وهو بصدد عرض منهجه فى البحث .

---

(1) ابن تيميه : التدمرية : ص 69 .

(2) محمد : 15 .

(3) ابن تيميه : التدمرية ص 71 .

(1) فى مجال ضرورة تدبر معانى القرآن :

﴿كتاب أنزلناه إليك مباركاً ليدبروا آياته﴾[1].

﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[2].

(2) فى مجال الربط بين اللغة العربية وفهم القرآن :

﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[3].

﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[4].

(3) فى مجال بيان أن الكلمة فى القرآن تعنى الجملة التامة :

﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولون إلا كذبا﴾[5].

(4) فى مجال اعتبار القرآن الميزان والحكم :

﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾[6].

(5) فى مجال اعتبار السلف الصالح كمصدر لمنهجه المقارن :

﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ، رضى الله عنهم ورضوا عنه ، وأعدلهم جنات تجرى تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ، ذلك الفوز العظيم ﴾[7].

---

(1) سورة ص: 29.

(2) سورة محمد : 24 .

(3) سورة يوسف : 2 .

(4) سورة الزخرف : 3 .

(5) سورة الكهف : 5 .

(6) سورة البقرة : 213 .

(7) سورة التوبة : 100 .

(6) فى مجال تقديم السمع على العقل فى حالة التعارض :

﴿ ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل ﴾[1] .

﴿ فذانك برهانان من ربك ﴾ [2]

﴿لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير﴾ [3].

(7) فى مجال مفهومه لمعنى التأويل :

﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾[4].

﴿ هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ﴾[5].

(8) فى مجال عرضه لمعنى المحكم والمتشابه:

﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ﴾ [6].

﴿ الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثانى ﴾ [7] .

﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [8] .

﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ [9].

---

(1) سورة الزمر: 27.

(2) سورة القصص : 32 .

(3) سورة الملك : 10 .

(4) سورة آل عمران : 7 .

(5) سورة الأعراف : 53 .

(6) سورة هود : 1 .

(7) سورة الزمر : 23 .

(8) النساء : 82 .

(9) سورة الحجر : 9 .

﴿وإلهكم إله واحد﴾[1].

﴿مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار للشاربين من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى﴾[2].

(1) سورة البقرة : 163 .

(2) سورة محمد : 15.

الباب الثانى

منطق ابن تيميه
وأثر القرآن على منهجه فى هذا المجال

أولاً : نحو منطق إسلامى :

تعد المحاولة التى قام بها الشيخ المفكر للرد على منطق اليونـان من المحاولات النقدية النادرة فى الفكر الإسلامى[1]، بل ويمكن اعتبار مؤلفاته فى هذا المجال من أهم المصنفات فى التراث الإسلامى عن المنهج، فقد عرض فيها المؤلف تاريخ المنطق الأرسطاطاليسى ونقده، ثم وضع هو آراءه فى هذا المنطق فى أصالة نادرة وعبقرية فذة[2].

والحقيقة أنه لا يسع من يدرس هذه المؤلفات بعناية إلا أن يخلع على الشيخ الفقيه من عبارات الإجلال ما قد يصل به إلى حـد الإسراف فى المديح ، فهو من خلالها يقف أمام عقلية ناقدة بطريقة منهجية تثير الإعجاب فقد وصل إلى نتائج فى نقده لمنطق أرسطو ، سبق بها فلاسفة المنهج فى العصر الحديث أمثال كارناب، ورسل، وألفرد تارسكى ودافيد هيلبرت الذين تعرضوا

---

(1) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، دار المعارف . ط 2 القاهرة 1965 ـ ص 190 .

(2) المرجع السابق: ص 395-396..

إلى نقد الصياغة الأرسطية للمنطق الذى لم يحرز ـ حتى فى أقصى حالات تطوره ـ إلا تقدماً طفيفاً فى حد ذاته[1].

ولعلنا نشير من البداية إلى أن رد ابن تيميه على منطق اليونان لا يختلف فى أصالته وعمقه عن سائر أبحاث الشيخ الفيلسوف، وإنما أفردنا له الباب الثانى بكامله لأن اهتمامنا بالدرجة الأولى هو عرض الجانب الفلسفى من أبحاث ابن تيمية النقدية، أضف إلى ذ أن دراسة موقف ابن تيميه من المنطق يتيح للباحثين أن يقفوا على أبعاد الصورة الحقيقية لمناهج الاستدلال التى استخدمها القرآن العظيم فيما يمكن أن نخرج منه بمنطق إسلامى خالص لا يقوم على صورية الفكر اليونانى، وإنما يصور منطق القرآن الذى يقوم على أساس اعتبار عالم الأعيان فى كثرة آياته أساساً لاصطناع المنهج التجريبى الذى تأمل أن تنهض على أركانه الحضارة الإسلامية الحديثة.

فإذا كان المنطق هو العلم الذى يبحث فى صورة الفكر، فهو إذن لا يقف عند المفردات الجزئية يتعرض لبحثها، بل يحاول أن يكشف عن المبادىء أو القوانين التى تنطوى على تلك المفردات[2] لذلك فهو بهذا التعريف «يصور فكر عصره». وتأسيساً على ذلك فإن المنطق الأرسطى ما هو إلا محاولة هامة لاستخلاص المبادىء أو القوانين التى كانت سائدة فى الفكر اليونانى منها ما هو حظ مشترك لكل الناس، ومنها ما هو موقوف على حضارة اليونان بعينها. لقد رأى ابن تيميه أن المنطق اليونانى بعد ترجمته إلى اللغة العربية لم يحفل به إلا من أعجب بفكر أرسطو من الإسلاميين وغيرهم «فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا. وإنما دخل هذا فى كلام من تكلم فى أصول الدين والفقه بعد أبى حامد وضع مقدمة منطقية فى أول

---

(1) د. عزمى إسلام: أسس المنطق الرمزى. الأنجلو المصرية 1970. ص 39 وللمؤلف دراسة حول علاقة ابن تيمية بالمنطق نشرها بعنوان «ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى» بمجلة الكاتب العدد 97، أبريل 1969.

(2) د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى. الكتاب الأولى لجنة التأليف والترجمة والنشر 1951 ص 3.

المستصفى وزعم أن من لم يحط بها علماً فلا ثقة له بشىء من علومه »[1] .

لقد امتزج المنطق اليونانى بعلوم وأفكار المسلمين ، وأصبح الموقف بعد الإمام الغزالى يهدد بالخلط التام بين صورة الفكر اليونانى ومادة الفكر الإسلامى ، حتى صدرت فتوى ابن الصلاح[2] المشهورة بتحريم دراسة المنطق دونما عرض لمسوغات هذا التحريم والرمى بالزندقة وهنا نحتاج إلى مؤلفات ابن تيمية فى مجال المنطق فهى بداية تصور هذا الخلط ثم تقوم بدراسة تحليلية دقيقة لمنطق اليونان وبعد ذلك تصور المنهج القرآنى فى التفكير لتبرز هيمنته على مناهج الفكر السابقة عليه .

من هنا يعد ابن تيميه مصوراً لِفِكْرِ عصره من ناحية ، ومصوراً للفكر الإسلامى الأصيل من جهة أخرى لذلك أطلقنا على هذا الباب عنوان «منطق ابن تيمية» ونعنى به جهود الشيخ ومحاولاته لاستخراج المبادىء والقوانين التى تمثل منهج القرآن الأمثل فى الاستدلال. لأن أرسطو (384 - 322 ق.م)[4] الذى يعد الواضع الأول لعلم المنطق لم يكن يستخدم كلمته «المنطق» فى مؤلفاته ، بل كان يستخدم كلمة «التحليلات» لتدل على ما يسمى اليوم بالمنطق . ولا نعرف على وجه الدقة أول من استخدم كلمة «منطق» ولا فى أى عصر استخدم هذا اللفظ وأرجح ما قيل فى هذا الشأن أنه من وضع شراح أرسطو فى القرن الأول قبل الميلاد[3] . لذلك لم يكن نقض ابن تيمية للمنطق الأرسطى قائماً بهدف إحلال منطق جديد محله منعوت باسم الشيخ الفيلسوف وإنما كان نقضه له هو فى ذات الوقت إيذاناً ببدء تصوير المنطق الإسلامى الذى بدأ تصويره عند الأصوليين وشرع ابن تيمية فى وضعه بالشكل المنهجى المنظم .

---

(1) ابن تيميه : الرد على المنطقيين . طبعة بمباى 1949 ص 15 .

(2) ابن الصلاح (أبو عمر وعثمان) فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد . القاهرة 1348 هـ ص 43 .

(3) د. محمد مهران: علم المنطق. دار المعارف القاهرة. سلسلة كتابك رقم (92) ص 17 .

(4) فيه نظر فالتاريخ غير صحيح وإلا كان عمر أرسطو (162) عاماً. أنظر المنجد صفحة (13) مفردات الآداب والعلوم.

ثانياً : نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان :

ذكر ابن عبد الهادى فى العقود الدرية أن الشيخ المفكر له كتاب فى الرد على المنطق ، مجلد كبير ، وله مصنفان آخران فى الرد على المنطق نحو مجلد [1] ، ولكن لم يصل إلينا من هذه المؤلفات إلا المجلد الكبير الذى كان بحوزة الشيخ محيى الدين الكافيجى (788 - 879 هـ) أستاذ جلال الدين السيوطى (849 - 906 هـ) وقد أطلق عليه عنوان «نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان» اختصره السيوطى وسماه «جهد القريحة فى تجريد النصيحة»[2] وقد نشر الكتاب فى بمباى بالهند عام 1949 تحت عنوان «الرد على المنطقيين»[3] وكذلك وصلت إلينا رسالة فى نقض المنطق نشرت بنفس العنوان الذى يعبر عن فحواها [4] . معنى ذلك أنه ما زالت هناك رسالة فى الرد على المنطق لم تصل إلينا ، قد تكشف عن جوانب نقدية أخرى لم يتطرق إليها ابن تيمية أو قد تضع لمسات جديدة فى سبيل وضع المنطق الإسلامى فى صورته الكاملة .

ثالثاً : منطق أرسطو بين التحريم والإباحة:

ولد ابن تيميه بعد وفاة ابن الصلاح بثمانية عشر عاماً [5] ، معنى ذلك

---

(1) ابن عبد الهادى: العقود الدرية 36.

(2) السيوطى (جلال الدين السيوطى): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. ويليه مختصر نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان لتقى الدين ابن تيمية نشره وعلق عليه د. على سامى النشار ـ الطبعة الأولى مكتبة الخانجى 1947 ص 2.

(3) أعيد تحقيقه وطبع الجزء الأول منه بتقديم وتحقيق وتعليق الدكتور محمد عبد الستار نصار والدكتور عماد خفاجى بالقاهرة مكتبة الأزهر 1977 م.

(4) ابن تيميه: نقض المنطق. تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن العشع. تصحيح الأستاذ محمد حامد الفقى. مطبعة السنة الطبعة الأولى 1951 .

(5) ابن الصلاح : أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشافعى ـ صاحب الفتوى المشهورة فى تحريم المنطق . توفى فى سنة 643 هـ .

أنه تلقى علومه الفلسفية فى ظل فتوى بتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً ، وكان ابن الصلاح قد أجاب على سؤال بشأن المنطق والفلسفة قائلاً بأن «المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر : «شر» وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى به .

لقد رفض ابن تيميه هذه الفتوى بصورة عملية فقد أخذ يتعلم المنطق والفلسفة حتى يمكن له أن يرد على المناطقة والفلاسفة باصطلاحاتهم وسبر غورهم ، ثم وقف موقف المفتى ووصله سؤال عن رأى الشرع فى أمر الاشتغال بنسخ كتب المنطق والفلسفة فقال فى فتواه «وأما كتب المنطق فتلك لا تشتمل على علم يؤمر به شرعاً وإن كان قد أدى اجتهاد بعض الناس إلى أنه فرض على الكفاية وقال بعض الناس إن العلوم لا تقوم إلا به كما ذكر أبو حامد ، فهذا غلط عظيم عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً فإن جميع عقلاء بنى آدم من جميع أصناف المتكلمين فى العلم أحرزوا علومهم بدون المنطق اليونانى . وأما شرعاً فإنه من المعلوم بالاضطرار فى دين الإسلام أن الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليونانى على أهل العلم والإيمان . وأما هو فى نفسه فبعضه حق وبعضه باطل والحق الذى فيه كثير منه أو أكثره لا يحتاج إليه والقدر الذى يحتاج إليه فيه فأكثر الفطر السليمة تستقل به ، والبليد لا ينتفع به والذكى لا يحتاج إليه ، ومضرته على من لم يكن خبيراً بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه ، فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء وكانت سبباً لنفاقهم وفساد علومهم : قول من قال إنه كله حق ، كلام باطل بل فى كلامهم فى الحد والصفات الذاتية وأقسام القياس والبرهان وموارده من الفساد ما قد بيناه فى غير هذا الموضع ، وقد بين ذلك علماء المسلمين والله أعلم »[1] .

ابن تيميه إذن لم يحرم دراسة المنطق اتساقاً مع ما يدعو إليه الإسلام من

---

(1) ابن تيمية . فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . طبعة بولاق 1326 هـ المجلد الثانى مسألة (36) ص 195 .

كسب المعرفة الإنسانية وقبول النافع منها ورفض الضار ، فقد جاء القرآن بكل مفتريات الأمم السابقة وكذلك المنكرين المعاصرين بين الرسول ﷺ ودحض أمثلتهم وسفه حججهم وأتى بأحسن الحديث استدلالاً وبرهاناً .

حذر ابن تيميه من خطورة مزج الفكر اليونانى الصورى الذى يبدأ قضاياه بكليات فى الأذهان بعيدة عن عالم الأعيان، بالفكر الإسلامى التجريبى الذى أعطى الإنسان الضوء الأخضر للانطلاق فى الأرض والبحث ليعرف كيف بدأ الخلق!!

لم يرفض المنطق برمته، باعتباره باطلاً، فإنّ أىّ فكر إنسانى بعضه حق والبعض الآخر ضلال، وبين أن الحق فيه تتمتع به سائر العقول بالفطرة.

وضع يد السائل على مواطن الخطأ فى عناصر هذا العلم مشيراً إلى أنها تكمن فى مباحث الحد، والصفات الذاتية والعرضية أو تصنيف أنواع الكليات من حيث ذاتيتها وعرضيتها، وكذلك أشار إلى أقسام الكليات والبرهان.

تشير الفتوى إلى أنه وضعها بعد أن صنف مؤلفاته فى الرد على المنطق، فإذا كان كتابه «الرد على المنطقيين» قد كتبه على الربوة فى دمشق، بعد رجوعه من مصر، فإن فتواه، تكون قد صدرت من خبير بالمنطق الأرسطى، وليست من قبيل الفتاوى التى يتعسف أصحابها بإقحام الشرع فى مسائل لم يتعرض لها الشارع.

رابعاً ـ أثر القرآن على موقف ابن تيميه:

إن الأبحاث التى صدرت حول موقف ابن تيميه من المنطق حاولت بيان الجانبين السلبى والإيجابى فى أبحاثه ومؤلفاته فى المنطق، ولكنها لمست جانب الأثر القرآنى عليه بما يسمح به الإطار الشامل للدراسة حول الموضوع برمته[1]، فلم تأخذ حقها من العرض لذلك فإن فى هذا الجانب من دراستنا

---

(1) قدم الأستاذ الدكتور على سامى النشار دراسة ممتازة لموقف ابن تيمية ، استغرقت ثلاثة فصول كاملة من صفحة 191 حتى صفحة 303 من كتابه مناهج البحث عند علماء=

سوف يكون البحث مخصصاً لبيان أثر القرآن على أبحاث ابن تيميه المنطقية مع العناية بصورة الاستدلال القرآنى كما وردت فى هذه الأبحاث. فإذا ألقى الباحث نظرة عامة على مؤلفات الشيخ المنطقية، يجد أن أهم أثر تركه القرآن على الاتجاه التجريبى عند ابن تيميه، هو فى مجال دراسته لمبحث القضايا، ونقده لنظرية القياس الأرسطية. إنه يدلل على بطلان قولهم بالكليات التى لا توجد إلا فى الأذهان ويثبت بالأدلة العقلية أن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها[1].

من هنا فإن معالجة هذه الجوانب وعرض موقف ابن تيميه منها: يفيد البحث حول أثر القرآن على أحكام ابن تيمية ليصل فى النهاية إلى الصورة القرآنية للاستدلال.

= المسلمين تعرض فيها لموقف ابن تيمية من الاستدلال القرآنى من ص 290 حتى 303 . إلا أن الدراسة التى قام بها الدكتور عزمى إسلام بمجلة الكاتب قد لمست الجانب التحليلى فى أبحاث ابن تيمية بشكل مقارن لمحاولات النقد الحديثة لمنطق أرسطو .

(1) ابن تيميه : الرد . . . ص 315 وما بعدها .

الفصــل الأول

الإتجـاه التجريبى
ونقد نظرية القياس

أولاً ـ القرآن ومناهج الفكر:

لم يكن ابن تيمية أول ناقد للمنطق الأرسطى، وإنما كان من أكثر علماء المنهج الإسلامى فهماً لطبيعة التفكير الأرسطى الصورى، وأشدهم عمقاً فى تحليل قضايا المنطق اليونانى وإظهاراً لتباينه العظيم عن منطق الفكر الإسلامى كما جاء فى القرآن. لقد ذكر هو نفسه سبق الأصوليين والمتكلمين لـه فى رفضهم لمنطق أرسطو، وإن تأثروا ببعض ضروب قياساته، وقد وقفنا فى نهاية فتوى ابن تيمية على هذه الحقيقة.

ولعلنا لا نتعسف القول حينما نقرر أن مناهج الفكر التى سادت قبل القرآن كانت شيئاً، وأصبحت بعد القرآن شيئاً آخـر. كانت الحضـارات البشرية قبل القرآن إما أن تفرط فى الاتجاه الصورى العقلانى البحت أو تغرق فى الاتجاه المادى التجريبى الخالص، فكان من هداية القرآن للبشرية أن وجه أنظارها نحو المنهج الأمثل للتفكير الذى يجمع بين الحس التجريبى والتأمل العقلانى فى قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب

لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾[1].

إذن فقد كانت حضارة اليونان تفكر بمنهج يختلف عن المنهج الذى أشار إليه القرآن. فهى تعيش ثنائية منهجية تبدأ من الكليات وتنتهى إلى الجزئيات، بينما القرآن فى أول ما نزل به من آيات يجعل البداية من النظر إلى الجزئى المخلوق، الذى نبصره أو الذى لا نبصره، فالاستدلال بالحواس مجاله ما نبصر به وما نسمع والاستدلال بالعقل القادر على التجريد يمكن له أن يصل إلى معاينة ما لا نبصر به.

هذه النقلة المنهجية الكبرى التى أتى بها القرآن تنبه إليها العلماء الأصوليون وكثير من المتكلمين، فأقاموا عليها منهجاً متكاملاً يخالف منطق اليونان الصورى، وبدأ بناء المنهج الأصولى منذ العصر الأول واستمر الأصوليون يكملون فيه ويضيفون إلى عناصره جدة فى التفكير، حتى وصل إلى أيدى الشافعى. فأقامه علماً متفق الأجزاء متناسق الأطراف. وفى كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية، ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعى: علم الأصول الفقهى وعلم الأصول الكلامى، وفى كلا القسمين لم يتأثر أيضاً بمنطق أرسطو، حتى أتى القرن الخامس فمزج المسلمون المنطق الأرسططاليسى بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهى تفكير المسلمين المبدع فى المنطق[2].

وقد انتهى ابن تيميه إلى هذا التحليل، وأوضح دور الإمام الغزالى فى هذا المزج كما عرضنا له، ولكنه أعطى للغزالى حقه حينما قرر أن الغزالى نفسه «بين فى آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لا توصل إلى يقين»[3]. وهنا يأتى دور ابن تيمية الهام فى بيانه مخالفة المنهج الإسلامى القائم على الأسس التجريبية

---

(1) سورة الأعراف : 179 .

(2) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص 78 .

(3) ابن تيميه : الرد . . . ص 195 - 196 .

العيانية المباشرة، للمنهج اليونانى القائم على أساس قوانين يزعم أنها قوانين الفكر الأساسية مثل قانون الذاتية وقوانين عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع. ويمكن رد قانون عدم التناقض والثالث المرفوع إلى قانون الذاتية لأننا إذا قلنا إن (أ هى أ) فإننا نعنى أن هذه لا يمكن أن تكون (لا أ) وأما أن تكون (لا أ) إذن فالقوانين الثلاثة يمكن ردها إلى قانون الذاتية»[1].

إلى هذا الأساس يوجه ابن تيميه تحليلاته ليصل إلى أن توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور، ولا يخفى ابن تيمية إعجابه بما وصل إليه من نتائج فيقول:

«وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويبين أنهم متحكمون فيها وضعوه لم يبنوه على أصل علمى تابع للحقائق. ولكن قالوا: هذا (ذاتى) وهذا (غير ذاتى) بمجرد التحكم».

إن المفكر المسلم ابن تيميه لا يرضى عن المنهج العلمى بديلاً فى تصوير قوانين الفكر الأساسية التى تعد أساس المنطق فالقياس الأرسطى سيقوم عليها كما يقوم عليها الاستدلال والمنطق برمته حتى فى صورته الحديثة[2].

ثانياً ـ المنطق الأرسطى واللغة والميتافزيقا اليونانية:

لقد تنبه ابن تيميه إلى أن المنطق الأرسطى بوصفه تصويراً لفكر عصره اليونانى، فإن تأثير اللغة اليونانية على مصطلاحاته سوف تبتعد به عن المعانى التى يقصدها المسلمون بذات المصطلحات، وحيث إنه كان يفكر باللغة العربية كما عرضنا فإنه أثبت هذا الارتباط الذى أشار إليه الإمام الشافعى حينما أشار إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية وأن سببه الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعانى والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك، وأن تخريج ما ورد فى نصوص القرآن والسنة على لسان

---

(1) د. محمد على أبو ريان، د. على عبد المعطى محمد: أسس المنطق الصورى ومشكلاته. دار الجامعات المصرية ـ الاسكندرية الطبعة الأولى ص 51.

(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

يونان ومنطق أرسطاطاليس الذى هو فى حيز لسان العرب. ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، وقد قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾[1]. فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره وخرج الوارد من نصوص الشرع عليه، جهل وضل ولم يصب القصد[2].

لقد اهتم ابن تيميه فى نقده للحد المنطقى فى الفكر اليونانى، بملاحظة ارتباط معنى الحد بمعرفة اللغة لاختلاف الألسنة:

مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية فالمترجم لا بد أن يعرف اللغتين: التى يترجمها والتى يترجم بها. وإن كان كثيرٌ من الترجمة لا يأتى بحقيقة المعنى التى فى تلك اللغة بل بما يقاربه، لأن تلك المعانى قد لا تكون لها فى اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة، لا سيما لغة العرب فإن ترجمتها فى الغالب تقريب»[3].

ووعْىُ ابن تيميه بمشكلة اللغة وارتباطها بالفكر عميقٌ كما ألمحنا لذلك قال عن المنطق إنه أمر اصطلاحى وضعه «رجل» من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ولا طالب العلم موقوف عليه كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم مثل «فيلاسوفيا» و«سوفسطيقا» و«آنولوطيقا»، و«اثولوجيا» و«قاطيغورياس» و«ايساغوجى» مثل تسميتهم للفعل «بالكلمة» وللحرف «بالأداة» ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم[4].

---

(1) سورة إبراهيم : 24 .
(2) السيوطى : صون المنطق ص 15 .
(3) ابن تيميه : الرد . . . ص 48 - 49 .
(4) المرجع السابق : ص 323 .

ولا يكتفى ابن تيميه بربط المنطق الأرسطى باللغة اليونانية وأن يصف الحدود المنطقية بأنها أمور وصفية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التى يصطلح عليها النّاس للتعبير عما فى أنفسهم، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك بأن ربط المنطق بالميتافزيقا اليونانية مما يجعله غير صالح للاستدلال بأقيسته فى مجال الإلٓهيات، وهم يفتقرون أصلاً إلى نعمة الوحى:

> وأما ما يذكرونه من العلوم النظرية: فالصواب فيها منفعته فى الدنيا. وأما العلم الإلٓهى فليس عندهم منه ما تحصل به النجاة والسعادة. بل وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم، بل قد صرح أساطين الفلسفة أن العلوم الإلٓهية لا سبيل فيها إلى اليقين، وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلاق، فليس معهم فيها إلا الظن، «وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً»[1].

وهذا رد عنيف على من يقول بأن تعلم المنطق فرض على الكفاية، لأن ميتافزيقا اليونان تختلف عن الغيبيات الإسلامية، من هنا فلا يكون المنطق اليونانى «ميزاناً» لقضايا الفكر الإسلامى فقد أنزل الله القرآن الذى هو الميزان الوحيد الذى ينبغى أن توزن قضايا الفكر الإسلامى بأدلته وبراهينه.

﴿الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾[2].
﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان﴾[3].

أصبح الآن ابن تيميه بعد أن وضع المنطق الأرسطى فى مكانه الصحيح كصورة لفكر عصره، أصبح مستعداً لكى يعرض بتحليلاته العميقة أوجه الفساد الذاتية التى تكمن فى كيان المنطق الأرسطى.

---

(1) ابن تيميه : نقض المنطق ص 178 .

(2) الشورى : 17 .

(3) الحديد : 25 .

ثالثاً ـ منهج ابن تيميه فى رده على المناطقة:

لقد اعتاد المناطقة تقسيم المنطق الصورى إلى ثلاثة أقسام رئيسة: القسم الأول يتناول التصورات والحدود، والقسم الثانى يتناول القضايا أو الأحكام والقسم الثالث والأخير يتناول الاستدلالات، إن أرسطو واضع المنطق الصورى نفسه هو الذى وضع هذا التقسيم الثلاثى، فقد خصص لكل قسم كتاباً مستقلاً، ويقوم هذا التقسيم على تقسيم عملياتنا العقلية كما يقول كينز إلى ثلاثة أقسام أولاً: إدراك الأشياء المفردة وهى وسيلتنا فى معرفة التصورات، ثانياً: إدراك العلاقات بين كل حدين من تلك الحدود أو التصورات التى أتت إلى ذهننا فى القسم الأول ثم ثالثاً وأخيراً: تركيب استدلالاتنا من القضايا التى توصلنا إليها فى القسم الثانى والتى اعتمدت بدورها على حدود القسم الأول. ويقودنا القسم الأول الخاص بالتصورات إلى التعريف بينما يقودنا القسم الثانى الخاص بالقضايا إلى الأحكام أما القسم الثالث فيقودنا مباشرة إلى البرهان[1].

أخذ علماء المسلمين هذا التقسيم كما هو، فقد كتب ابن سينا فى صدر النجاة: «كل معرفة وعلم فإما تصور، وإما تصديق، والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه، فالحد والقياس اللذان بهما تكتسب المعلومات التى تكون مجهولة فتصير معلومة بالروية[2]. ولا يوجد أى استثناء من ذلك التقسيم للمنطق إلى تصور وتصديق. ولكن ابن تيمية فى نقده للمنطق يرى بأهمية القضايا من حيث هى مقدمات أو نتائج للقياس لذلك هو يدمج نقده للقضايا حين يتعرض للقياس ويحدد منهجه خلافاً لما سار عليه كل من الغزالى والمقدسى وابن حزم فيقول:

والمقصود هنا ذكر شىء آخر. فنقول: الكلام فى أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين[3].

---

(1) د ـ محمد على أبو ريان : أسس المنطق الصورى ص 65 .

(2) ابن سينا : الشفاء ـ النجاة ـ طبعة ثانية 1938 م طبعة محيى الدين الكردى ص 3 .

(3) ابن تيميه : الرد . . ص 7، نقض المنطق : 183 .

ويرتب المقامات الأربعة إلى اثنين سالبين فى قول المناطقة: إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، وأن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس. ثم يقول بالمقامين الموجبين فى أن الحد يفيد العلم بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات.

إن عرض نقد ابن تيميه للمنطق بصورته الكاملة التى جاءت بمؤلفاته، يعد من الأمور الهامة التى تبرز القدرة العقلية العظيمة للشيخ الفيلسوف، ولكن موضوع هذا البحث يحتم العناية بإبراز أثر القرآن على تفكير ابن تيمية فى هذا المجال، لذلك فإننا سوف نهتم بنقده لنظرية القياس الذى قدمه من خلال دراسته للمقامين الثالث والرابع بترتيبه، فقد كان للقرآن أثر بارز فى المقارنات التى عقدها بين أنماط الفكر اليونانى وحقائق الأدلة القرآنية، ومن خلال هذه المقارنات أوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن فهم الأدلة القرآنية يتيح استنباط مناهج الفكر فى القرآن ويتيح للإنسان أن يصل إلى أحكام فى مجال الإلهيات فى وضوح ويسر وإيجاز مذهل. ولكننا فى ذات الوقت وحفاظاً على وحدة العرض الموضوعى سوف نقدم رده على مبحث الحد دون أن نتطرق إلى تفصيلات النقد بصورة شاملة.

رابعاً ـ الحدود المنطقية:

الحدود المنطقية هى العناصر التى تتألف منها القضية، وعادة ما يعرف الحد بأنه ذلك الجزء من العبارة الذى يكون مع غيره من الحدود معناها[1]، لذلك يمكن القول بأن الحد: هو الاسم المنطقى الذى يصلح أن يكون موضوعاً أو محمولاً فى قضية منطقية[2].

وليست الحدود كلها سواء من حيث مدلولاتها، وأهم ما نهتم له مما بينها من فروق، هو انقسامها إلى ما هو جزئى وما هو كلى:

---

(1) د . عزمى إسلام : الاستدلال الصورى ـ الجزء الأول . مطبوعات جامعة الكويت 1972 م ص 12 .

(2) د . زكى نجدى محمود : المنطق الوضعى ص 26 .

1 ـ الحد الجزئى أو المفرد وهو ما يطلق عادة على شىء واحد بعينه، ولا يدل على أية صفة فيه.

2 ـ الحد الكلى أو العام، وهو ما يطلق على أكثر من فرد أو شىء لاشتراكهم فى صفة أو أكثر.

لذلك فإن «الحد» ليس هو الكلمة، إذ قد يكون الحد الواحد مؤلفاً من عدة كلمات، كما قد تكون الكلمة الواحدة معبرة عن أكثر من حد واحد مثل «يكتب» ففى هذه الكلمة الواحدة فاعل وفعل: «هو يكتب» وهما حدان؛ وقد تجد كلمة معينة حداً فى قضية: ثم قد تجدها هى نفسها جزءاً من حد فى قضية أخرى، مثل كلمة «الشمس» فى العبارتين الآتيتين: «الشمس مشرقة، وحرارة الشمس شديدة فى الصيف» فلفظة «الشمس» وحدها «حد كامل فى القضية الأولى، لكنها جزء من حد فى القضية الثانية»[1].

ويتناول ابن تيمية فكرة المقام الأول الذى يبدأ بتحليله وهو:

«أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد».

فيقدم فى تحليله ست عشرة حجة لبطلان هذا القول وذلك فى كتاب «نقض المنطق» الذى وضعه قبل الرد على المنطقيين كما يقول هو صدر «الرد»[2] من أنه عالج موضوع المنطق فى مناسبة سابقة لما كان بالإسكندرية[3]، ولكنه عاد ولخص هذه الحجج فى إحدى عشرة حجة تدور كلها حول كلامه عن بطلان وقف حصول التصور على الحد.

1 ـ يقول ابن تيمية ببطلان هذا القول لأن الحد هو «الحاد» لذلك فإن «الحد» هنا هو القول الدال على ماهية المحدود، فالمعرفة بالحد لا تكون إلّا

---

(1) المرجع السابق : ص 26 .

(2) ابن تيميه : الرد . . . ص 3 .

(3) يذكر الشيخ مرعى فى الكواكب الدرية فى مناقب ابن تيمية أن ذلك كان سنة 709 هـ عندما كان ابن تيمية محبوساً .

بعد الحد وبالتالى يلزم الدور أو التسلسل[1]. ويعود ابن تيمية فى كتاب «الرد» فيبدأ نقضه بتقويض أساس المقام أولاً إذ يقول بأنه لا ريب أن النافى عليه الدليل إذا لم يكن نفية بديهيا كما أن على المثبت الدليل، فالقضية إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل. أما السلب بلا علم فهو قول بلا علم[2]، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم، ويتساءل ابن تيمية:

ولم يزعمون أنه «آلة قانونية تعم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره»؟

وقد رأى الدكتور النشار تهافت هذه الحجة التى يقدمها ابن تيمية[3]، ولكن إذا عرضنا النقد على ضوء الاتجاه التجريبى العام لابن تيمية لوجدنا اتساقاً فى العرض، إذ هو يرى أن المقام السالب هو دعوى نظرية متى كان خالياً عن الحجة فهو إذن قول بلا برهان. ولو صح هذا لكان نقد ابن تيمية نقضاً للمنطق من أساسه.

2 ـ إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العلم والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها من غير تكلم بحد منطقى[4]. وكان أرسطو يقول عن تعريف الحد إنه «عبارة تصف جوهر الشىء» وواضح أن ذلك لا يكون إلا إذا وضعنا «الشىء فى اعتبارنا، وأما إذا كنا نعرف «اللفظ» فليس بنا حاجة إلى ذكر ذلك الجوهر»[5]. وابن تيميه لا يوافق على هذا المفهوم للتعريف لأنه حتى عصره لا يعلم الناس حداً مستقيماً على أصلهم لا خلاف عليه، «بل أظهر الأشياء» الإنسان «وحده» بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات وكذلك حد «الشمس» وأمثال ذلك فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم

---

(1) ابن تيميه : نقض المنطق 184 .

(2) ابن تيمية : الرد. . ص 7 .

(3) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص 193 .

(4) ابن تيميه : الرد . . . ص 8 .

(5) د . زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى ص 73 .

يكن قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور لذلك بطل توقف المعرفة على الحدود.

3 ـ إن الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف. فأما الكلام فلا يتصور أن يعرف بمجردة الأشياء إلا بقياس تمثيل أو تركيب ألفاظ، وليس شيء من ذلك يفيد تصور الحقيقة[1]. لذلك فإن ما يشهد به الحس ما بين التجربة يدحض هذا المقام على أرض الواقع المشاهد وهنا نصل إلى قلب الاتجاه التجريبي الذى يشير إليه ابن تيمية دائماً على أساس أن هذا الواقع هو من مخلوقات الله.

4 ـ يرى ابن تيميه أن الحدود إنما هى أقوال كلية كقولنا «حيوان ناطق»، فهى إذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها وإنما تدل على معنى كلى، والمعانى الكلية وجودها فى الذهن لا فى الخارج، وعلى هذا الأساس لا تصور حقيقى على الإطلاق، والتصور هو التصديق، والاثنان يكونان العلم، إذن فلن نصل إلى العلم[2]، فى هذا المعنى يقول:

«فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة (أى الوقت الذى كان يعيش فيه ابن تيمية) قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصديق، فلا يكون من عند بنى آدم علم فى عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة»[3].

وهو بهذا النص يعلن رفضه للكليات الذهنية التى لا تؤدى إلا إلى توليد كليات ذهنية أخرى لا تصل بالإنسان إلى الوقوف على حقائق الجزئيات فى الواقع التى هى تعنى القانون العلمى.

---

(1) ابن تيمية : نقض المنطق .

(2) ابن تيمية : نقض المنطق 186، 187 .

(3) ابن تيمية : الرد . . . ص 8 .

5 ـ لقد استخدم ابن تيميه معرفته الكافية باللغة وأساليب اللسان العربى فى أن يماثل بين الكلمة واللفظ كما هو فى اللغة العربية، وأن يدخل الحدود فى باب الألفاظ، واللفظ كما يستخدمه العرب لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ، أى أن الشىء سابق فى وجوده على اللفظ:

لأن اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع المعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى. فتصور المعانى المفردة يجب أن يكون سابقاً على فهم المراد بالألفاظ فلو استفيد تصورها من الألفاظ لزم الدور. وهذا أمر محسوس، فإن المتكلم باللفظ المفرد إن لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه أو بنظرة، والألم يتصور إدراكه له بقول مؤلف من جنس وفصل» [1].

ويعرض ابن تيميه لنفس الحجة فى الرد على المنطقيين مشيراً إلى وقوع المناطقة فى الدور المنطقى، بل ويدخل اصطلاحاً بعنوان «الدور القبلى» الذى يعنى به أن دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة هى بعينها واردة فى دلالة الحدود على المحدودات[2].

6 ـ إذا كان الحد قول الحاد، فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ، فإن المتكلم قد تصور ما يقوله بدون لفظ والمستمع يمكنه ذلك من غير مخاطب فكيف يقال لا تتصور المفردات إلا بالحد. إن الموجودات المتصورة، إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام التى تحمل هذه الصفات، أو الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والألم والإرادة وأمثال ذلك وكلها غنية عن الحد[3].

---

(1) ابن تيميه : نقض المنطق 187 .

(2) ابن تيميه : الرد . . . ص 10 .

(3) السيوطى : صون المنطق ص 205 .

7 ـ مع أن المناطقة فى رأيه يعترفون بأن من التصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد وإلا لزم الدور أو التسلسل، فإنه يقول بنسبية البداهة والنظر فى التصورات مثل كون القضية يقينية أو ظنية:

إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيد من المعانى مالا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم، هو خبرى عند عمرو وكذلك العقليات، فإن الناس يتفاوتون فى الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهى عنده والضرورى ما ينفيه غيره أو يشك فيه»[1].

خامساً ـ أثر القرآن على نقد مبحث الحد:

تعد الحجج التى أجزناها فى نقد المقام السالب للحد الأرسطى عند ابن تيمية مدخلاً إلى جهود الشيخ فى اخضاع المقام الموجب للنقد، ولذلك فإننا لا نكاد نلمح أثر القرآن على هذا الجانب، وإنما نلاحظ أنها كلها حجج تقوم على مخالفة الفكرة أساساً لبديهية العقل أو أنها مجرد وضع واصطلاح يونانى.

وأكاد أتفق مع الآراء القائلة بأن ابن تيميه قد تأثر فى نقده الذى عرضنا له بآراء الشكاك اليونايين، والرواقيين فى نقده لمبحث الحد الأرسطى، وأنه من المحتمل أن يكون ابن تيمية عرف بعض آراء الرواقيين وتأثر بأفكارهم لوجود الكلى فى الخارج وبالتالى وجود الجنس والفصل كعنصرى الحد، ولكن الغموض الذى يحيط بتاريخ الرواقية يحول دون الحكم القاطع فى أمثال هذه المسائل وبالتالى لا نستطيع أن نجزم أو نرجح بهذا التأثير لأنه ليس بين أيدينا مصادر هذا المنطق الرواقى[2].

ولكن مع كل هذا فإننا نلاحظ أن ابن تيميه قد تأثر بشكل ما بالاتجاهات القرآنية فى نقد مبحث الحد، وقد ذكرت فى مؤلفاته المنطقية بعض

---

(1) ابن تيميه : الرد . . ص 13، 14 .

(2) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . . ص 207، ص 212 .

الآيات التى جاءت فى سياق نقده للمقام الموجب والذى يبدأه بسؤال: هل يمكن تصور الأشياء بالحدود؟ ثم يجيب على نفسه قائلاً: المحققون والنظار يعلمون أن الحد فائدته «التمييز بين المحدود وغيره» كالاسم، ليس فائدته «تصوير المحدود وتعريف حقيقته» وإنما يدعى هذا القول أهل المنطق اليونانى، اتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم... فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا[1].. لذلك نعرض هنا لأهم عناصر نقده التى كان للقرآن أثر بارز فى تكوينها.

أ- الذاتية والعرضية فى الحد المنطقى:

يثير ابن تيمية فى نقده للحدود، قضايا بالغة الأهمية ترتبط بالدلالة الوثيقة بين اللغة والتفكير، وهو يبدأ بدحض تفرقة المناطقة بين الذاتى والعرض.. ولعلنا نذكر ما أشار به أرسطو فى كتاب «المقولات» من أن المقولة معنى كلى يمكن أن يكون محمولاً فى قضية، وقد وضع أرسطو سلسلة المقولات العشر: الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة، الفعل، الانفعال، المكان، الزمان، الحال.. ثم يوضح أرسطو مسلسلة المحمولات: التعريف، الخاصة، العرض، الجنس، والفصل.. ثم أدخل «فورفوريوس» بعض التعديل على محمولات أرسطو فأسقط التعريف وحل محله النوع واعتبر النوع مع الجنس والفصل والخاصة والعرض أسماء كلية أو كليات خمس وعرفت فى كتب المنطق العربية بهذا الاسم إلى يومنا هذا.

والتعريف عند أرسطو يشير إلى الماهية بتمامها، والخاصة تشير إلى صفة خارجية عن الماهية خاصة بها، والعرض يشير إلى صفة خارجة عن الماهية مشتركة بينها وبين غيرها، والجنس يشير إلى جزء الماهية المشترك بينها وبين غيرها، والفصل يشير إلى جزء الماهية الخاص بها والذى يفصلها عن غيرها.. وإذا ميزنا كما ميز أرسطو بين ما هو داخل فى ماهية النوع وما هو خارج عنها،

(1) ابن تيمية : الرد . . . ص 14 .

فسمينا الأول ذاتياً والثانى عرضياً، أى ما يدل منها على صفات ذاتية، وما يدل على صفات عرضية لكان الذاتى منها ثلاثة وهى النوع والجنس والفصل، والعرضى منها اثنين هما الخاصة والعرض[1].

إذن فإن هناك فروقاً بين أى صفة ذاتية وأخرى عرضية، فإننا لا يمكن - فى رأى المناطقة - أن نتصور أى شىء بدون صفته الذاتية، فلا يمكن مثلاً أن نتصور سقراط بدون أن نتصور صفاته من حيث كونه إنساناً وكونه حيواناً وكونه ناطقاً أو مفكراً أو حساساً، ولكننا يمكن أن نتصور الشىء بقطع النظر عن صفته العرضية ككونه مدخناً أو ضاحكاً أو ماشياً على قدميه[2].. لذلك يعتبر المناطقة أن الصفات الذاتية مقدمة على الموصوف فى الذهن والخارج.

ويرى ابن تيميه أن هذا الكلام مبنى على أصلين فاسدين، يرتبطان بالميتافزيقا اليونانية.. الأصل الأول يقوم على أساس أن للماهيات وجوداً خارجياً غير وجودها الذهنى، والأصل الثانى هو التفرقة بين الذاتى لهذه الماهية واللازم لها:

> وهذا الكلام الذى ذكروه مبنى على أصلين فاسدين: الفرق بين «الماهية» و«وجودها» ثم الفرق بين «الذاتى» لها و«اللازم لها»[3].

إن إثبات وجود الماهية فى الخارج سيؤدى فى رأيه إلى اعتبار الحقائق النوعية كالإنسانية والفرسية «ثابتة» ثبوتاً خارجياً غير أعيانها الموجودة فى الخارج، «وأزلية» لا تقبل الاستحالة كما هى فى المثل الأفلاطونية.

كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور

---

(1) د. محمد على أبو ريان: أسس المنطق الصورى.. 137 - 140.

(2) د. محمد على أبو ريان: أسس المنطق الصورى 141.

(3) ابن تيميه: الرد.. ص 64.

موجودة فى الخارج، غير المعدودات والمقدرات، ثم أصحاب أفلاطون تفطنوا لفساد هذا وظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة فى الخارج غير الأعيان الموجودة فى الخارج. . . وإنها أزلية لا تقبل الاستحالة[1].

إنه يرى أن ضلالهم ذلك إنما جاء من أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد، ويميز بين المقدور عليه، والمعجوز عنه، فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما فى الخارج يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول «المعدوم شيء» أو «أنه موجود» وهذا خلط لا تقبله العقول الصريحة.

ولا يبحث ابن تيميه فى مؤلفه للرد على المنطقيين عناصر الرد على المسألة الفلسفية فى التفريق بين الوجود والماهية، فقد بسطها فى مؤلفاته الأخرى وهو يناقش الفلاسفة[2]، وإنما هو يهتم بالتنبيه إلى أن ضلال الصور المنطقية تابع لضلال الفكر الفلسفى لأنه كما عرضنا صورة له لا أكثر ولا أقل:

والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين «الماهية» و«وجود الماهية فى الخارج» هو مبنى على هذا الأصل الفاسد. . . وحقيقة الفرق الصحيح أن «الماهية» هى «ما يرتسم فى النفس» من الشيء. و«الوجود» هو «نفس ما يكون فى الخارج منه» وهذا فرق صحيح، فإن الفرق بين ما فى النفس، وما فى الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه. . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة فى العلم ولا فى الوجود فهذ باطل[3].

ينتهى ابن تيميه فى تحليله إلى أن لفظ الماهية يراد به ما فى النفس وما

---

(1) ابن تيمية : الرد . . . ص 66 .

(2) ابن تيميه : موافقة صريح المعقول جـ 3 ص 9 - وتفسير سورة الإخلاص طبعة أنصار السنة ص 78 .

(3) ابن تيميه : الرد . . . ص 67 .

فى الخارج ولفظ الوجود يراد به بيان ما فى النفس والموجود فى الخارج.. فمتى أريد بهما ما فى النفس، فالماهية هى الوجود، وإن أريد بهما ما فى الخارج، فالماهية هى الوجود أيضاً.. وهنا تسقط فى تحليلات ابن تيمية التفرقة بين الماهية والوجود على الحقيقة.. ولكنها تظل مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج.

بهذه الأسس نفسها يصل ابن تيميه إلى نقد الأصل الثانى الذى يذهب فيه المناطقة إلى تقسيم صفات الماهية إلى ذاتيات وعرضيات.. فهو تأسيساً على كلامه فى الماهية والوجود، يذهب إلى أن الماهية التى فى الذهن هى بحسب ما تتصوره أذهاننا، فهى تزيد وتنقص وتجمل وتفصل، وعلى هذا الأساس لا يستقر تصورها.. لذلك فهو يرى:

> إن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية.. والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالدلالة قد يتضمن إيضاح الشىء بما هو أخفى منه[1].

ب ـ الأسماء والصفات وحقيقة الحد:

عرضنا إلى أن الحجج التى ساقها ابن تيميه فى نقده للحد المنطقى قد تأثرت بشكل عام بالقرآن، ولعلنا الآن نصل إلى الإشارة المباشرة لأثر القرآن على ابن تيمية فى هذا المجال. وبداية ينبغى أن نعرض لتعريف ابن تيمية للحد بأنه «تفصيل ما دل عليه الاسم» بالإجمال فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد، كذلك الحد... وإن قيل إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب تصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ـ كما يظن بعض أهل المنطق ـ فهذا خطأ، كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى بمجرد ذلك اللفظ[2].

(1) ابن تيميه : موافقة صريح المعقول جـ 3 ص 225 .

(2) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول جـ 3 ص 222 .

وهذا التعريف يخالف به تعريف المناطقة للحد الأرسططاليسى الذى يتوجه نحو حقيقة المحدود محاولاً تصويرها ، ويعتبر ابن تيمية تعريف المناطقة للحد بمثابة دعوى بلا دليل كمن يقول إن مجرد «تصور الحيوانية والناطية يوجب تصور الإنسان» فهى دعوى بلا برهان .

وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم ، إنما يفيد التمييز بين المحدود المسمى وغيره ، لكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال[1].

ويحسم ابن تيميه موقفه بأنه ليس فى الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً وإذا وجد المعين الجزئى، فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ، ولا مطلقة ، فيقول :

وفصل الخطاب ، أنه ليس فى الخارج إلا جزئى معين[2] .

ونظرة ابن تيميه للواقع الذى يتبدى له فى كثرة متعينة بخصائصها الجزئية يقرنها بقول الله تعالى :

﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾[3].

فإن الله قد جعل آدم مستعداً لمعرفة خصائص الأشياء لينتفع بها، والعرب تطلق الاسم على الصفة، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى﴾[4] لذلك يقول ابن تيمية:

إن الله سبحانه علم آدم الأسماء كلها . . وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك ، وتخصه دون ما سواه ، ويبين ما يرسم معناه فى النفس[5] .

---

(1) ابن تيميه : الرد . . . ص 79، 80 .

(2) المرجع السابق : ص 84 .

(3) البقرة : 31 .

(4) النجم : 27 .

(5) ابن تيميه : نقض المنطق ص 193 .

معنى ذلك أن معرفة صفات الأشياء التى هى مسمياتها تعد فى نظر ابن تيمية فطرية وإنما الاختلاف هو فى الألفاظ الدالة عليها «كالماء» أو «الشمس» «السحاب» فإن الإنسان يعرف صفات كل شىء ، ويضع لها الألفاظ التى تختلف باختلاف اللغات ، إن معرفة الصفات هى سلطان إلهى أما وضع الأسماء أو الألفاظ فهو أمر اصطلاحى ، وهذا يفسر- فى رأى ابن تيمية - السبب الذى من أجله ذم الله من سمى الأشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان كمن يثبت للشىء صفة باطلة كإلهية الأوثان .

فالأسماء النطقية سمعية . . وأما نفس تصور المعانى ففطرى يحصل بالحس الباطن والظاهر[1] .

فإن الله سبحانه وتعالى جعل لنا الحواس لنعلم صفات الأشياء وجعل لنا الفؤاد لنعقل الصفات المشتركة والمختصة . . ويستدل ابن تيمية على هذا الرأى بالآية الكريمة :

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [2] .

لذلك هو يعتبر الحدود المنطقية تكلفاً ليس فيه فائدة لا فى العقل ، ولا فى الحس، ولا فى السمع ، إلا ما هو كالأسماء مع التطويل ، أو ما هو كالتمييز ، كسائر الصفات [3] . . وقد أشار الله تعالى إلى أن قول الرسول لا تكلف فيه بمعنى أنه لا يدعى ما لا يعرف :

﴿ قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ﴾ [4] .

لذلك يشير ابن تيمية إلى أنه مع ذلك لا ينبغى أن نعتقد فى أن مجرد

---

(1) المرجع السابق : ص 194 .
(2) النحل : 78 .
(3) ابن تيمية : نقض المنطق ص 194 .
(4) سورة ص : 86 .

العلم باللغة يفيد معرفة المعانى فإن الأمر ليس كذلك على الإطلاق ، بل إن الأسماء المذكورة فى الكتاب والسنة ثلاثة أصناف :

1 ـ منها ما يعرف «باللغة» كالشمس والقمر والكواكب ونحو ذلك .

2 ـ ومنها ما لا يعرف إلا «بالشرع» كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا .

3 ـ ومنها ما يعرف «بالعرف» العادى ـ وهو الخطاب باللفظ ـ كاسم النكاح ، والبيع، القبض .

لذلك فإن معرفة دخول الأعيان الموجودة فى هذه الأسماء والألفاظ ، فهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً يحتاج إلى «اجتهاد» ، وهـذا هو «التأويل» فى لفظ الشارع الذى يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه [1] .

وهذا بدوره يشير إلى الباحثين بأن تأثير نظرية الحد عند الأصوليين على فكر ابن تيمية فى هذا المجال كان كبيراً وإنما يبقى له فضل التفرقة بين طبيعة الحد عند المناطقة وحقيقة الحد فى الكتاب والسنة . . وهو يشير إلى أبحاث القاضى أبى بكر الباقلانى فى كتاب الدقائق الذى تكلم فيه عن منطق الفلاسفة كتقسيمهم الموجود إلى الجوهر والعرض ، ثم تقسيم الأعراض إلى المقولات التسع ، وذكر تقسيم المتكلمين الذى فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس فى كلام المناطقة .

ويفسر ابن تيمية ذلك بأن الله علّم الإنسان البيان، كما قال تعالى: ﴿ الرحمن علم القرآن . . خلق الإنسـان علمه البيـان ﴾ [2] وقال تعـالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ [3] ، وقال : ﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ [4] ،

---

(1) ابن تيمية : الرد . . . ص 52، 53 .

(2) الرحمن : 1 - 3 .

(3) البقرة : 31 .

(4) العلق : 5 .

والبيان: بيان القلب واللسان، كما أن العمى والبكم يكون فى القلب واللسان كما قال تعالى: ﴿صم بكم عمى فهم لا يرجعون﴾[1] فالإنسان يستبين الأشياء كما قال الله تعالى ﴿ولتستبين سبيل المجرمين﴾[2]. . لذلك فإن كل من حد بالقول فإنما هو حد للاسم بمنزلة الترجمة والبيان.

سادساً : نقد نظرية القياس الأرسطية

إن بيان الاتجاه التجريبى عند ابن تيميه الذى يعد اتجاهاً قرآنياً بحتاً ، لا تكتمل عناصره إلا بتحليل نقد الشيخ المفكر لنظرية القياس الأرسطية .

لقد انتقل ابن تيمية من نقده لمبحث الحد ، إلى نقده لمبحث القياس مباشرة فى كتابه «نقض المنطق» ويبن أن نقده يتوجه إلى مقامين :

«أحدهما: فى القياس المطلق الذى جعلوه ميزان العلوم وحرروه فى المنطق.
والثانى : فى جنس الأقيسة التى يستعملونها فى العلوم»[3] .

وهو بنقده هذا لا يخصص مباحث خاصة لنقد القضايا ذلك لأنه اعتبر القضايا ـ مقدمات البرهان ـ وأن عملية القياس نفسها ترمى إلى الحصول على حكم كلى أو قضية كلية فاعتبر نقده الموجه إلى القضية ، موجهاً فى الآن نفسه إلى العملية التى تدخل فيها كعنصر أساسى ، أو إلى العملية التى تؤدى إلى إنتاجها[4].

لقد كان أرسطو أول من وضع نظرية القياس، ولكنه لم يكن بالطبع أول من استدل قياسياً، وذلك لأن الناس يستخدمون القياس دون إدراكهم لحقيقته، تماماً كما كان العرب يطبقون قواعد النحو قبل أن يوضع النحو كعلم قائم بذاته، وعلى أية حال فإنه يمكن الجزم بأن أحداً قبل أرسطو لم يفطن إلى

---

(1) البقرة : 18 .

(2) الأنعام : 55 .

(3) ابن تيمية : نقض المنطق ص 200 .

(4) دكتور : على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص 214 .

استخلاص قوانين القياس وقواعد تركيبه وشروط صحته كما فعل أرسطو[1].

إذا كان ذلك كذلك، فإن الاستدلال القياسى هو أحد ضروب التفكير الإنسانى، وإذا كان التفكير الإنسانى كما خبرناه فيه الصحيح وفيه الفاسد، إذن فإن الاستدلال القياسى بصفة عامة فطرى فى النوع الإنسانى فهو يفكر به قبل أن يصوره أرسطو ويضع قوانينه ويفصل مسائله وهذه وحدها إحدى فضائل أرسطو على التراث الفكرى البشرى، ولكن أن نجعل هذا القياس شرطاً للتفكير الصحيح فهذا ما رفضه ابن تيمية منذ البداية حينما وضع تعريفاً للفظ القياس.

يعرف ابن تيميه القياس بأنه:

«لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد.. فالقياس الصحيح: هو الذى وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. الأول قياس الطرد، والثانى. قياس العكس»[2].

ويذهب ابن تيميه إلى أن القياس الصحيح يوجب أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط .

ويرى ابن تيميه أنه ليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل الناس ، لأن الأقيسة التى استخدمتها الشريعة قد يراها بعض الناس مخالفة للحق ، والصحيح أنها مخالفة للقياس الفاسد الذى انعقد عندهم[3].

---

(1) د . محمد على أبو ريان : أسس المنطق الصورى 229، 230 .

(2) ابن تيمية : القياس فى الشرع الإسلامى ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية 1975 ص 10 .

(3) ابن تيمية : القياس فى الشرع الإسلامى ص 11 .

(أ) نظرية أشكال القياس

فى البداية عندما يبدأ ابن تيمية تحليله للمقام الأول وهو القياس المطلق يرى أنه إذا استوفى القياس شروطه من تأليف المقدمتين على نحو معتدل أفاد العلم بالنتيجة ، وجاءت صحته متسقة مع نفسها ويستدل على ذلك بالحديث الذى جاء فى صحيح مسلم مرفوعاً : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » . . . لقد أراد النبى أن يبين للذين يسألونه :

> « إن جميع المسكرات داخلة فى مسمى الخمر الذى حرمه الله . . فهو بيان لمعنى الخمر ، وهم قد علموا أن الله حرم الخمر وكانوا يسألونه عن أشربة من عصير العنب ، وكان قد أوتى جوامع الكلم فقال : «كل مسكر حرام» فأراد أن يبين لهم بالكلمة الجامعة ـ وهى القضية الكلية ـ أن كل مسكر خمر .

وغرض ابن تيمية من هذا العرض هو بيان أن صورة القياس المذكور فطرية لا تحتاج إلى تعلم ، بل هى عند الناس بمنزلة الحساب ولكن هؤلاء المناطقة يطولون العبارات ويغربونها أى يذهبون بها إلى أبعد حد حتى تبدو غريبة [1] .

ويقول ابن تيمية الرأى نفسه فيما يتعلق بانقسام المقدمة :

> « التى تسمى «القضية» وهى الجملة الخبرية ـ إلى خاص وعام ، ومنفى ومثبت ونحو ذلك ، وأن القضية الصادقة يصدق عكسها وعكس نقيضها ، ويكذب نقيضها وكذلك تقسيم القياس إلى الحملى الإفرادى والاستثنائى التلازمى والتعاقدى وغير ذلك : غالبه ـ وإن كان صحيحاً ـ ففيه ما هو باطل ، والحق الذى فيه : فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة . فحقه النافع

---

(1) ابن تيمية : نقض المنطق ص 200، 201 .

فطرى لا يحتاج إليه ، وما يحتاج إليه ليس فيه منفعة إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم أو خطئهم[1].

وهذا المنحى الذى يقوله ابن تيمية يزيد من اعتقادنا بفهمه العميق لطبيعة المنطق الأرسطى وارتباطه بالفكر اليونانى ، وأن الفائدة الوحيدة من دراسته هى الوقوف على طريقة اليونان فى التفكير وليس هى مناط الثقة فى الوصول إلى العلم الإنسانى الحقيقى .

(ب) الاتجاه التجريبى والقضية الكلية

يبدأ ابن تيمية بنقض القياس من حيث البناء المنطقى ، فيرى أن القياس لا يفيد علماً إلا بواسطة قضية كلية موجبة مستدلاً بما يقوله المناطقة من أنه لا قياس عن سالبتين ، ولا عن جزئيتين . ثم يذكر ابن تيمية مبادىء القياس أن تعانى فى زعم المناطقة من أنها هى العلوم اليقينية التى هى الحسيات الباطنة والظاهرة ، والعقليات والبديهيات وكذلك المتواترات ، ويربط بين مقدمة الكلام عن القضية الكلية والقياس البرهانى ليوضح أنه :

(أ) ليس فى شىء من الحسيات الباطنة والظاهرة قضايا كلية إذ الحس الظاهر والباطن لا يدرك إلا أموراً معينة لا تكون إلا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به الحس .

(ب) التجربة إنما تقع على أمور معينة محسوسة وإنما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه وهو قياس التمثيل .

(جـ) والحدسيات عند من يثبتها منهم : من جنس التجريبيات لكن الفرق : أن التجربة تتعلق بفعل المجرب كالأطعمة والأشربة والأدوية ، والحدس يتعلق بغير فعل ، كاختلاف أشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس. وهو فى الحقيقة تجربة علمية بلا عمل ، فالمستفاد به أيضاً أمور معينة جزئية .

---

(1) ابن تيمية : نقض المنطق 201 .

(د) البديهيات ـ وهى العلوم الأولية التى يجعلها الله فى النفوس ابتداء بلا واسطة ، مثل الحساب ، وهى كالعلم بأن الواحد نصف الإثنين ـ فإنها لا تفيد العلم بشىء معين موجود فى الخارج[1].

فإذا كان ذلك كذلك، فإن مواد القياس البرهانى لا تدرك سوى أمور معينة ليست كلية، فكيف نجعل القضية الكلية شرطاً أساسياً لإنتاج القياس البرهانى.

لذلك يعد تعريف ابن تيمية لمفهوم التجربة، هو المحور الذى بمقتضاه يتسق الشيخ المفكر مع روح الإسلام، إذ إنه يرى أن التجربة تحصل للإنسان:

بنظره واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤشر المعين دائماً[2].

فإن الإنسان لا يحكم على موجود فى الخارج إلا بواسطة الحس، ذلك لأن العقل إنما هو عقل بما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعانى العامة أو الخاصة[3].

لقد سبق ابن تيمية ـ المنطقى الإنجليزى بوزانكيت وغيره من المناطقة ـ حين أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية أى قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات وإنما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة، فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها[4].

ويستدل ابن تيمية على صحة كلامه بما جاء فى القرآن الكريم من قوله تعالى:

---

(1) المرجع السابق : ص 202 .

(2) ابن تيمية : الرد . . ص 93 .

(3) ابن تيمية : نقض المنطق 202 .

(4) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ـ ص 323.

﴿وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شىء إذ كانوا يجحدون بآيات الله﴾[1].

هذا التآزر بين الحواس والعلل لتحصيل المعرفة، قد لاحظ ابن تيمية أصله فى القرآن على ضوء تفضيل بعض الناس للسمع على البصر وذهاب أكثر الناس إلى تفضيل البصر على السمع ويذكر ابن تيمية حديث النبى ﷺ الذى يقول فيه: «ليس المخبر كالمعاين»، ومع أنه يذكر هذا الحديث إلا أنه يقول:

ولكن «السمع» يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر أقوى وأكمل والسمع أعم وأشمل. وهاتان الحاستان هما الأصل فى العلم بالمعلومات التى يمتاز بها الإنسان عن البهائم. ولهذا يقرن الله بينهما فى مواضع كقوله تعالى: ﴿أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾[2].

من هنا يذهب ابن تيمية إلى أن القضايا «الحسية» والقضايا «المتواترة» و«المجربة» قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة، فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه[3].

ولعلنا نلاحظ هنا أن أثر القرآن على ابن تيمية لم يكن مباشراً كما كان فى تأثيره على منهجه فى التفكير، وإنما كان تأثيره بصورة غير مباشرة تتصل بروح القرآن ككل حيث إنه يدعو إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض فهى آيات للموقنين، وبذلك يكون القرآن قد أعطى ابن تيمية الإشارة الكافية لكى يبدأ تفكيره من الجزئيات «المعينة» لكى يصل إلى القانون الذى عساه أن يربط بين تلك الجزئيات المعينة. ونورد هنا فى نهاية الفصل ثبتاً بالآيات القرآنية التى استدل بها الشيخ المفكر:

---

(1) الأحقاف : 26 .

(2) الإسراء : 36 .

(3) ابن تيمية : الرد . . ص 96 - 98 .

1 ـ فى مجال استخدام العقل والحواس معاً للوصول إلى الحقيقة :

﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الأنس والجن لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك هم الغافلون﴾[1].

2 ـ فى مجال اعتبار القرآن كميزان لمعرفة الحقيقة وليس المنطق اليونانى كميزان يفصل به بين الحق والباطل:

﴿ الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾ [2] .

﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ﴾ [3] .

3 ـ فى مجال اعتبار تعلم اللغة العربية كفرض عين، وليس المنطق اليونانى، لأن الشريعة الإسلامية لا تفهم إلا باللسان العربى:

﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ [4] .

4 ـ فى مجال التأكيد على أن المعرفة صفات الأشياء وخصائصها فطرية ، وأن العرب تستخدم الاسم بمعنى الصفة:

﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ [5] .

﴿ إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ﴾ [6] .

5 ـ فى مجال التأكيد على أنه إذا كانت خصائص الأشياء فطرية مجملة ، فإن القوالب اللغوية والمعرفة مكتسبة :

---

(1) سورة الأعراف : 179

(2) سورة الشورى : 17 .

(3) سورة الحديد : 25 .

(4) سورة إبراهيم : 24 .

(5) سورة البقرة : 31 .

(6) سورة النجم : 27 .

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [1] .

6 ـ فى مجال اعتبار المقصود «بالبيان» فى القرآن بيان القلب واللسان :

﴿الرحمن علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان﴾[2].

7 ـ فى مجال اعتبار الأقيسة المنطقية تطويل لا داعى له وتكلف بمعنى الادعاء بدون علم على عكس الأدلة الشرعية :

﴿ قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين ﴾ [3] .

---

(1) سورة النحل : 73 .

(2) سورة الرحمن : 1 - 3 .

(3) سورة ص : 86 .

الفصل الثانى

الصورة الإسلامية للاستدلال
عند ابن تيميه

أولاً : تحليل ابن تيميه للاستدلال القياسى :

لعلنا الآن نصل إلى المدى الذى يسوغ لنا عرض الصورة الإسلامية للاستدلال عند ابن تيمية .. فقد انتهى الشيخ الفيلسوف إلى نقض القضية الكلية فى بناء أشكال المنطق القياسى ، وبذلك يكون قد تناول بـالبحث والدراسة المادة الأساسية فى القياس المنطقى .

ولكن تحليل ابن تيمية لمنطق القضايا لا يعنى أنه انتهى من رد القياس المنطقى ، وإنما هو بحث فى القضية الكلية التى هى أساس القياس المنطقى ليسهل عليه بعد ذلك من تناول القياس ككل بالنقد والتحليل .

لذلك نعرض فيما تبقى لنا من حيز فى الباب الثانى للصورة الإسلامية للاستدلال عند ابن تيمية .. ويدور البحث هنا على أساس عرض الجانب التحليلى الذى قام به الشيخ الفيلسوف فى مجال رد نظرية القياس بصفة شاملة ، وبذلك يكون ابن تيمية قد وقف فى قلب الميدان الأرسطى وصميمه لأنه إن كان أرسطو قد كتبت له السيادة على التفكير الإنسانى قروناً ، فقد كان

ذلك بفضل «منطقه» وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس [1] ، ولو أننا قد لاحظنا أن ابن تيمية قد ذهب إلى أن مباحث المنطق حشو وتطويل وتكلف لا فائدة منه ، إلا أنه قد درسه بعناية ليوضح للباحثين الأخطاء الكامنة فى نظرياته ، وليس هذا فحسب ، وإنما ليوضح للناس أن طرق الاستدلال الإسلامية أحسن قولاً وأيسر فهماً وأضمن فى الوصول إلى الحقيقة .

(أ) تعريف القياس عند أرسطو

يبدأ ابن تيمية من تعريف القياس عند أرسطو ، فإن أرسطو يعرف القياس فى كتابه التحليلات الأولى بأنه كل قول قدم له «بمقدمات» معينة ، فلزم عنها بالضرورة شيء غير تلك المقدمات ، ومعنى ذلك أننا نستطيع الاستنتاج من أكثر من مقدمة . . إلا أنه يجعل عدد المقدمات مقصوراً على اثنتين فقط أثناء تطبيقه لنظرية القياس ، فيرى أنه مكون من مقدمتين ونتيجة[2]،

هنا يرى ابن تيمية أن تعريف القياس عند أرسطو الذى يحصر الفكر فى مقدمتين ونتيجة يضيق واسعاً على الفكر الإنسانى ويحصره داخل قوالب موضوعة ما أنزل الله بها من سلطان، بينما ينبغى أن نفتح الآفاق أمام العقل الإنسانى ليفكر ما شاء الله له أن يفكر، لأنه:

> إذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها ، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان ، كما يصيب أهل المنطق اليونانى ، تجدهم من أضيق الناس علماً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً[3].

ثم هو بعد ذلك يرد على المناطقة بأنهم لا يلتزمون بتعريفهم للقياس فى

---

(1) د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ص 213 .
(2) د . عزمى إسلام : أسس المنطق الرمزى ص 3 .
(3) ابن تيمية : الرد . . ص 166 .

كتبهم ، إذ إنهم يقولون إنه كل قول قدم له «بمقدمات» معينة، ثم لا نرى سوى المقدمتين فقط ، فالتعريف عندهم أوسع من تطبيقه :

فإذا قيل : هم يلتزمون ذلك ، ويقولون : نحن نقول أقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون من مقدمات فيقال أولاً : هذا خلاف ما فى كتبكم فإنكم لا تلتزمون إلا مقدمتين فقط . . وقد صرحوا أن القياس الموصل إلى المطلوب سواء كان اقترانياً أو استثنائياً لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما[1].

فهذا فى رأيه قول باطل طرداً وعكساً ، وذلك لأن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس . . . فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . . . كما أن منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك إلى استدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة . . . ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم يحتاج إلى أربع وأكثر .

ويذهب ابن تيمية فى هذا الصدد إلى ضرب الأمثلة الدالة على صدق رأيه ، فيمثل لحاجة الناس بمقدمة واحدة فى بعض الأحيان بأن من أراد أن يعرف أن «هذا المسكر المعين محرم» ولكن لا يعرف هل هذا المسكر المعين يسكر أم لا لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة : وهو أن يعلم أن هذا مسكر . . . كذلك لو تنازع اثنان فى بعض أنواع الأشربة وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه ، وتنازعهم فى الحلف بالنذور والطلاق والعتاق وتنازعهم فى قوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح ﴾ [2] وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له [3] .

لذلك يقول ابن تيمية فى نهاية نقده لتعريف القياس عند المناطقة :

إذا وجب الاعتراف بأن من العلوم الكلية العقلية ما يبتدىء فى

---

(1) المرجع السابق : ص 171 .

(2) البقرة : 237 .

(3) ابن تيمية : الرد . . . 175 .

النفوس ويبدهها بلا قياس ، وجب الجزم بأن العلوم الكلية العقلية قد تستغنى عن القياس . وهذا مما اعترفوا به هم وجميع بنى آدم : أن من التصور والتصديق ما هو بديهى لا يحتاج إلى كسب بالحد والقياس ، وإلا لزم الدور أو التسلسل [1].

وهو فيما ذهب إليه يقرر أنه من جنس ما احتج به أبو سعيد السيرافى فى مناظرته المشهورة[2] لمتى الفيلسوف لما أخذ حتى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه، وزعم المناطقة أن صاحب المنطق ينظر فى الدليل المطلق الذى هو أعم من الشرعى ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل[3].

(ب) بين قياس «التمثيل» وقياس «الشمول»

يبدأ ابن تيمية فى وضع أول لمساته لتصوير صورة الاستدلال الإسلامية بتحليل معنى قياس «التمثيل» ووظيفته ، وتماثله مع قياس الشمول مع التمييز فى الطبيعة والاستخدام ، وكذلك الاستقراء كما جاء فى مباحث المناطقة .

لم يعتبر المنطق الأرسطى أن القياس وحده هو أسلوب جميع الاستدلالات غير المباشرة ، فهناك تمييز مصطلح عليه بين المنطق الصورى ومنطق الاستقراء الذى ينصب خاصة على مادة البرهان، وإن كلود برنارد قد أشار إلى أن هذا التمييز يعد تمييزاً مصطنعاً[4] لأن القياس والاستقراء يكملان بعضهما البعض فإننا نستقرىء الجزئيات لنصل إلى القانون العام ثم تبدأ عملية القياس لتعميم هذا القانون العام، الذى يطلق عليه «ابن خلدون» القانون الصناعى [5]. وقد استخدم أرسطو مصطلح الاستقراء ولكنه أشار إلى

---

(1) ابن تيمية : نقض المنطق 207 .

(2) ذكر المناظرة جلال الدين السيوطى فى كتابه «صون المنطق».. تحقيق الدكتور النشار ص 190 وما بعدها .

(3) ابن تيمية : الرد . . ص 178 - 180 .

(4) كلودبرنارد : مدخل إلى الطب التجريبى ص 149 .

(5) ابن خلدون : المقدمة ص 512 .

الاستقراء التام الذى هو «فى منزلة القياس من حيث طابعه اليقينى المطلق [3]. إنه عنده يعنى إقامة البرهان على قضية كلية بالرجوع إلى أمثلة جزئية تؤيد صدقها غير أنه لا يريد بالأمثلة الجزئية ـ فى هذا السياق ـ أفراداً، بل يريد أنواعاً؛ لذلك أطلق على الاستقراء كما أوضحه أرسطو اصطلاح «القياس الاستقرائى»[2].

من هنا فإن المنطق الأرسطى يميز بين ثلاثة أنواع من الاستدلال : القياس ، الاستقراء ، التمثيل . . . ويعنى بالقياس الصورة الاستدلالية الموصلة إلى اليقين وهو عملية عقلية خالصة تستهدف الصحة الصورية فحسب . . ويعنى بالاستقراء أنه الانتقال من الجزء إلى الكل وهو الجزء النوعى كما أوضحنا . . لذلك يعتبر الاستقراء معرفة ظنية احتمالية . . كما يعنى بالتمثيل الاستدلال الذى ننتقل فيه من الجزئى إلى الجزئى ويعتبر قياساً أولياً أو هو ما يسمى بقياس المثال ، أو قياس الشاهد على الغائب عند الأصوليين [3] .

وفى هذا المعنى يتكلم ابن تيمية عن هذا التقسيم ويبحثه من حيث صحة الزعم بأن بعض هذه الأقسام يوصل إلى اليقين والآخر إلى الظن ، وكذلك من حيث معرفة المسلمين بهذه الأشكال قبل ترجمة المنطق الأرسطى ،

ثم هو يحلل هذه الأقسام من حيث حصر صور الاستدلال فى ثلاث فقط كما عرضنا لحصر عدد المقدمات فى مقدمتين فقط :

> وأيضاً فإنهم قسموا جنس الدليل إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل» قالوا: لأن الاستدلال إما أن يكون «بالكلى» على «الجزئى» أو «بالجزئى» على «الكلى» أو بأحد «الجزئين على الآخر»[4].

---

(1) د . محمد على أبو ريان: أسس المنطق الصورى 227 .

(2) د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ـ الكتاب الثالث ص 385.

(3) د . محمد على أبو ريان : أسس المنطق الصورى ص 229 .

(4) ابن تيمية : الرد . . 159 .

ثم يوجز ابن تيمية تعبيراً آخر لهذا التقسيم كأن يقولوا الاستدلال «بالعام» على «الخاص» أو «بالخاص» على «العام» أو بأحد «الخاصيين» على الآخر. . كما يشير إلى تقسيم القياس إلى «الاقترانى» و «الاستثنائى».

فالاستثنائى ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل . . .
والاقترانى «ما تكون فيه بالقوة كالمؤلف من القضايا «الحياتية» كقولنا «كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام»[1].

حتى يصل إلى كل أشكال التقسيم المعروفة فى المنطق الأرسطى .

ويرد ابن تيميه على هذه التقسيمات من جهتين ، الأولى ما يعتريها من تطويل لا فائدة ترجى من استيعابه ، لأنه وصف للتفكير الاستدلالى لا يوصل إلى حقائق جديدة ، والثانية من ناحية بطلان حصر أدلة الاستدلال فى ثلاثة:

« فنقول هذا الذى قالوه إما أن يكون باطلاً ، وإما أن يكون تطويلاً يبعد الطريق على الطالب المستدل مع إمكان وصوله بطريق قريب كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : «أين أذنك» ؟ فرفع يده رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى» .

ويشبه قول هؤلاء المناطقة بقول الشاعر :

وإنى، وإنى، ثم إنى، وإننى
إذا انقطعت نعلى جعلت لها شسعا[2]

وهو يقصد من هذا الدفع أن يشير إلى مصدر آخر للاستدلال يصل به المستدل إلى الحقيقة ، وهو القرآن الكريم فيقول ابن تيمية «وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله :

---

(1) المرجع السابق : ص 160 .
(2) المرجع السابق : ص 162 .

﴿إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم﴾[1]، فأقوم الطرق إلى شرف المطالب ما بعث الله به رسوله[2].

(جـ) آيات بطلان الأدلة الثلاثة

يقصد ابن تيمية بالآيات الأدلة الواضحة ، فهو يرى أن ذكر الأدلة وحصرها فى ثلاثة هو حصر لا دليل عليه ، بل هو باطل تماماً مثل قولهم «بأن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين» .

وآية بطلان الاستدلال بالكلى على الكلى ، وبالجزئى على الجزئى الملازم له ، مثل الاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس ، فإنه ليس هذا الاستدلال بكلى على جزئى ، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين استدلال بجزئى على جزئى وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلال بكلى على كلى . وكذلك الاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب ، والعجم وأهل الملل والفلاسفة . فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئى ، وليس هو من قياس «التمثيل» [3] .

لذلك يقول الشيخ المفكر أن نظار المسلمين لا يأخذون بهذا الطريق الاستدلالى كدليل يوصل إلى اليقين إذ إن الدليل عندهم هو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم ، أو إلى اعتقاد راجح ، ولذلك يطلق عليه البعض اسم «الإمارة» وهو الدليل العلمى القائم الاحتمال والترجيح .

وأما آية بطلان القول بأن الاستقراء إنما يكون يقينياً إذا كان استقراء تاماً ، فهذا قول باطل أيضاً لأنه حينئذ تكون قد حكمت على القدر المشترك

---

(1) سورة الإسراء : 9 .

(2) ابن تيمية : الرد . . . ص 162 .

(3) ابن تيمية : الرد . . ص 163 - 165 .

بما وجدته فى جميع الأفراد وهذا ليس استدلالاً بجزئى على كلى ولا بخاص على عام [1] .

وأما آية بطلان قولهم فى «التمثيل» أنه استدلال بجزئى على جزئى ، فإن أطلق ذلك وقيل : إنه استدلال بمجرد الجزئى على الجزئى فهو غلط . . فإن قياس «التمثيل» إنما يدل بحد أوسط ، وهو اشتراكهما فى علة الحكم ، أو دليل الحكم مع العلة ، فإنه قياس «علة» أو قياس «دلالة» [2] .

ويلحق ابن تيمية «قياس الشبه» الذى يستخدمه الفقهاء، وبأنه لا يخرج عن أحد القياسين الشمولى أو «التمثيل».

> وأما قياس «الشبه» فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما ، فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع ، إما أن يكون هو «الصلة» أو «ما يستلزم العلة» وما استلزمها فهو دليلها[3].

(د) بين مادة العلم وصورة القضية

بعد أن أظهر ابن تيمية فى تحليله بطلان دعواهم بحصر الأدلة فى ثلاثة أقسام ، أشار إلى زعمهم أن «التمثيل» لا يفيد اليقين ، وإنما يفيده «القياس» الذى تكون مادته من القضايا التى صنفوها . . وأوضح ابن تيمية حقيقة قياس «الشمول» الذى هو :

> انتقال الذهن من «المعين» إلى المعنى العام المشترك الكلى المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلى بأن ينتقل من ذلك الكلى اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين[4].

وهو يعنى فى قياس الشمول أن تدور المقدمات مع النتائج فى دائرة

---

(1) المرجع السابق : ص 201 .
(2) ابن تيمية : الرد . . ص 203 .
(3) المرجع السابق : الصفحة ذاتها .
(4) ابن تيمية : الرد . . ص 119 .

مغلقة لا تسمح باستنتاج حكم جديد. وهذا بخلاف قياس التمثيل، الذى هو:

> انتقال الذهن من «حكم معين» إلى «حكم معين» لاشتراكهما فى ذلك المعنى المشترك الكلى ، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلى[1].

لذلك فإن قياس «التمثيل» هو اشتراك الجزئين فى الحكم ، لذلك لا مجال لترتيب قوة الاستدلال فى قياس الشمول أولاً ثم التمثيل ، فإنه من الإيضاح الذى بيناه يمكن القول بأن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان ، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة .

كما أنه يشير بعد ذلك إلى أن القياس الاقترانى فى تقسيم المناطقة يعود أيضاً عند تحليله إلى نتائج القياس الاستثنائى والعكس صحيح .. «فالاقترانى» كله يعود إلى لزوم هذا لهذا ، وهذا لهذا .. وهذا هو بعينه القياس «الاستثنائى» المؤلف من «المتصل» و «المنفصل».. فإن «الشرطى المتصل» استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذى هو المقدم ، وهو الشرط ، على ثبوت اللازم الذى هو التالى.. وأما الشرطى «المنفصل» ، وهو الذى يسميه الأصوليون «السبر والتقسيم» وقد يسميه أيضاً الجدليون «التقسيم والترويد» ، مضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر ، وبانتفائه على ثبوته أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر[2] .

لقد أوضح ابن تيمية بهذا التحليل ما يريد إثباته من أن صور الأدلة جميعها إنما ترجع فى الحقيقة إلى صورة واحدة وهى : استلزام الدليل للمدلول ، سواء فى ذلك القياس الأرسطى بجميع صوره - قياس الشمول - أو قياس «التمثيل»:

« والاعتبار بمادة العلم ، لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة

---

(1) المرجع السابق : ص 120 .

(2) ابن تيمية : الرد . . . 205 .

يقينية فسواء كانت صورتها فى صورة قياس التمثيل ، أو صورة قياس الشمول ، فهى واحدة [1] .

ثانياً ـ الصورة الإسلامية للاستدلال:

وبعد هذا التحليل العميق لقضايا وأشكال المنطق الأرسطى والذى لا يملك الباحث معه سوى النظر بالتقدير لهذه العقلية الإسلامية الناقدة، يقدم الشيخ المفكر إلى الذين بهرهم زخرف القول فى تعدد أشكال القضايا والأنواع فى المنطق الأرسطى، يقدم لهم صورة الاستدلال المتينة والبسيطة فى ذات الوقت كما جاءت بالكتاب العظيم والسنة النبوية المطهرة.

لذلك فإن ابن تيمية لا يكتفى بالهدم فقط وإنما هو يقـدم الجانب الإيجابى فى دراسته ليثبت ما أغفله المنطق الأرسطى، وعلى وجه الخصوص فى مبحث الإلهيات الذى يعد المحور الذى زعم المناطقة المسلمون الأرسطيون أن منطق المعلم الأول قد أسهم فى حل مشكلات هذه المباحث الشريفة العالية.

أ ـ «الآيات» كدليل فى القرآن:

يشير ابن تيمية إلى أنه لكل هذه المباحث التى قدمها، فقد كانت طريقة الأنبياء هى الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته.. لقد استعمل الأنبياء «قياس الأولى» ولم يستعملوا «قياس شمول» يستوى أفراده ولا «قياس تمثيل» محض لأن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه من النقائص متنزه عنه بطريق الأولى[2].

ويوضح الشيخ أن الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القـرآن من جنس هذه الطريقة أى استخدام «قياس الأولى» فى دلائل ربوبيته وإلهيتـه ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية.

---

(1) المرجع السابق : ص 201 .

(2) ابن تيمية : الرد . . . ص 150 .

لقد استخدم القرآن فى دلائله الآليــات، كما استعمل «قياس الأولى». .
ويبدأ ابن تيمية فى المقارنة بين الآية كدليل والقياس كدليل، فيبين أن:

الآية هى العلامة وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول كما أن الشمس آية النهار. قال تعالى: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين، فمحونا آيـة الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾[1]. . . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار. فكل دليل فى الوجود، لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول[2] .

وهذا القول المتين الذى قال به ابن تيمية يتسق بالطبع مع فكرته التى يرددها دائماً، وهى أن المطلق لا يكون مطلقاً إلا فى الأذهان لا فى الأعيان والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة فى الأعيان.

إنه فى كل أبحاثه ودراساته وفتاويه لا يفارق أول ما نزل من القرآن:

ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله: ﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق. . خلق الإنسان من علق. . اقرأ وربك الأكرم. . . . . . - إلى قوله - مالم يعلم﴾ [3]بين فى أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً. . فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية. . . فالموجودات الخارجية آيات له مستلزمة لوجود عينه. . . . وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا التصور، فالصور الذهنية من آياته المستلزمة لوجود عينـه [4].

---

(1) سورة الإسراء : 12 .

(2) ابن تيمية : الرد . . . ص 151 .

(3) سورة العلق : 1 - 5 .

(4) ابن تيمية : الرد . . . ص 153 .

وهو بهذا يرى أن دليل الآيات يستمد صورته ومادته من القرآن، ومنه كدليل يعد أقرب الطرق إلى الفطرة الإنسانية من القياس المنطقى الذى ينتقل فيه العقل من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية، ويرى ابن تيمية أن طريق القياس المنطقى طريق معقد بعيد عن الفطرة.

وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهريّاً عن القياس الأرسطى فإنها أيضاً تخالف قياس التمثيل عند الشيخ الفيلسوف، إنه لا يعلل هذا الخلاف ولا يوضحه، لذلك فقد رأى الدكتور النشار أن هذا الخلاف إنما يرجع إلى «أن دليل الآية يشبه فى الحقيقة ملك الدوران فى مباحث العلة الأصولية أى دوران المقدم أو العلة مع التالى أو المعلول وجوداً وعدماً... وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف. وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآية والتمثيل الأرسطاطاليسى»[1].

ب ـ «قياس الأولى» فى القرآن:

يعرف ابن تيمية قياس الأولى **«بأنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه، وهو القياس الذى كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره، مع التفاوت الذى لا يضبطه عقل**[2].

لذلك يرى ابن تيمية أن القرآن يستعمل الاستدلال بالآيات ويستعمل أيضاً فى إثبات الإلهية «قياس الأولى»[3]، إذن فهما الطريقان الوحيدان للبرهنة الصحيحة فى أهم وأخطر مسائل الفكر الإنسانى.

فإذا كان القرآن هو الميزان الذى أنزله الله لنفرق به بين الحق والباطل، وكان مفهوم الميزان هو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات فإننا من خلال البحث فى القرآن وبمنهج القرآن

(1) د . على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص 299 .
(2) ابن تيمية : الرد . . . ص 154 .
(3) المرجع السابق : ص 350 .

نستدل على أهم وأخطر قضايا الفكر الإنسانى بأيسر وأصح وأوضح الأدلة، حتى لا نعدل عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسة كلية وضع ألفاظها المناطقة.

ويشير ابن تيمية إلى «أن القرآن والحديث مملوء من هذه الأدلة»[1]، فإن الله يبين الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثلة المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، كقوله تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون﴾[2]، وقوله: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين، مالكم كيف تحكمون﴾[3] أى هذا حكم جائر، لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين... وقال: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض، أم نجعل المتقين كالفجار﴾[4]، ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة فى الزبر﴾[5].

جـ ـ الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى:

يقدم لنا الشيخ الفقيه من الأمثلة القرآنية ما يزيد من يقين الباحثين بأن أدلة القرآن، هى أقصر الطرق للإقناع العقلى، لأن القرآن يستعمل فى ذلك «قياس الأولى» سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال الله تعالى: ﴿ولله المثل الأعلى﴾[6]، وبمثل ذلك جاء القرآن فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات والمعاد.

---

(1) المرجع السابق : ص 382 .

(2) سورة الجاثية : 21 .

(3) سورة القلم : 35 - 36 .

(4) سورة ص : 28 .

(5) سورة القمر : 43 .

(6) سورة النحل : 60 .

وقبل أن يقدم لنا ابن تيمية الأمثلة القرآنية، يوضح لنا معنى «الإمكان» وصلته بفرض الأحكام على الوجود الخارجي فيقول:

فإن الإمكان يستعمل على وجهين - إمكان ذهني، وإمكان خارجي، فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول «يمكن هذا»، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج... وأما «الإمكان الخارجي» فإن يعلم إمكان الشيء في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً، ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى [1].

ويختار ابن تيمية أن يقدم الأمثال التي جاءت بالقرآن في بيان إمكان الميعاد، ويقدم الأدلة منوعة في أربعة اتجاهات، سوف نقدم بعضاً من هذه الآيات التي ذكرها الشيخ الفيلسوف:

1 - يبدأ بالدليل الحسي المعايش وهو سيد الأدلة، فيقدمه أولاً... فإن القرآن يقدم لنا كيف أقنع المنكرين للبعث... بإماتتهم وبعثهم مرة أخرى في الدنيا:

وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾ [2].

2 - ثم يقدم الدليل الذي يعتمد على النشأة الأولى، وأن الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله تعالى:

---

(1) ابن تيمية : الرد... ص 318 .

(2) سورة البقرة : 55 - 56 .

﴿وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه،قال من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾[1].

وكما فى قوله تعالى:

﴿وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾[2].

3 ـ ويقدم الدليل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان كما فى قوله تعالى:

﴿وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً، أو لم يروا أن الله الذى خلق السمـوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلاً، لا ريب فيه﴾[3].

4 ـ ويقدم الدليل الرابع الذى يستدل القرآن على إمكانه بخلق النبات:.

﴿والله الذى أرسل الريح، فتثير سحاباً فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها، كذلك النشور﴾[4].

ولعلنا الآن قد وقفنا على أثر الهدى القرآنى بمنهجه التجريبى الفذ على عقلية إسلامية ممتازة حاولت أن ترسم صورة منطقية للفكر الإسلامى الخالص حتى تكون بداية لمحاولات إسلامية أخرى تتدبر القرآن حتى تمنح البشرية قبسات من نور الهدى تدفع بالحضارة الإنسانية إلى الإمام.

وإننا وإن كنا نوافق ابن تيمية على كثير مما عرضه لنا فى مجال المنطق، فإننا نختلف معه فى عدم جدوى دراسة المنطق اليونانى، وينبغى هنا أن نفرق بين مسألتين: الأولى هى تناول المنطق الأرسطى بالدراسة كأداة للفكر الصحيح

---

(1) سورة يس : 78 - 79 . .

(2) سورة الروم: 27 .

(3) سورة الإسراء : 98 - 99 .

(4) سورة فاطر : 9 .

وللجدل السليم، والثانية، أن نتناول المنطق الأرسطى بالدراسة والتحليل لنقف على طريقة أهل اليونان فى التفكير.

إننا فى المسألة الأولى لا يخالجنا أدنى شك فى أن هذا المنطق ليس طريقاً وحيداً للاستدلال... كما أن الغلط قد دخل إلى أقيسته وضروبه، ولا فائدة ترجى من وراء دراستنا له... وأما المسألة الثانية فإن دراسته تصبح واجبة وفقاً لروح النصوص القرآنية التى تحض على تحصيل العلم والمعرفة لذاتها حتى نكتشف الحق من الباطل فى التراث الإنسانى... صحيح أن الشيخ المفكر قد اعترف بذلك، بل والأكثر من ذلك فإنه قد اعترف أن القرآن استخدم فى أدلته بعض الأدلة من جنس ما يجادل به المناطقة، وهذا حق فهناك سمات مشتركة بين البشر تحدد مسارات التفكير ونوعيته، إلا أن الشيخ قد أصر دائماً على أنه لا فائدة ترجى على الإطلاق من دراسة المنطق اليونانى، وهذا مثار خلافنا معه.

الباب الثالث

منهج التفكير النقدى
فى مجال الإنسان

أولاً ـ الإنسان فى القرآن:

يكاد الإنسان أن يكون هو المحور الذى تدور حوله أبحاث الفلاسفة والمفكرين فى كل الحضارات البشرية، فقد اهتمت الفلسفة الشرقية اهتماماً عظيماً بالإنسان حتى إنه كان الأساس فى فلسفة كونفوشيوس ذلك المعلم الذى ذهب إلى أن الإنسان هو مناط الإصلاح فى الأسرة والمجتمع والدولة وإصلاح ذلك الإنسان الفرد هو الطريق لبناء السعادة الإنسانية. . . وكذلك فعل الفكر الهندوكى الذى رسم للإنسان طريق الخلاص بما يعرف بالاهمسا الهندية التى تدعو إلى الرحمة بالمخلوقات لأنها هى الخالق فى ذات الوقت[1].

كذلك كان الإنسان محل اهتمام الفلسفة اليونانية كما لاحظنا الفيلسوف الأستاذ سقراط يحول أنظار المفكرين من دراسة الطبيعيات إلى دراسة الإنسان حتى قيل عنه ـ بحق ـ أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وكذلك أفلاطون فى «جمهوريته»، وأرسطو فى كتاب «السياسة» ومن قبلهم السفسطائية

---

(1) د . محمد غلاب . . . الفلسفة الشرقية ـ القاهرة ص 68 .

التى جعلت للإنسان مقياس الأشياء جميعاً وبعدها كان الإنسان محور الفكر الرواقى الذى جعل من خريف الفكر اليونانى ربيعاً للأبحاث الهامة والعميقة عن الإنسان، كما كان الإنسان أيضاً باندفاعاته الهائلة نحو اللذات محور بحث الفلسفة الأبيقورية لتهذب هذه الاندفاعات وتوجهها نحو اللذات النافعة حتى تتجسم السعادة الإنسانية.

. ومن قبل هؤلاء، ومن بعد، كان الأنبياء والرسل تترى وقد كان الإنسان ذلك المخلوق المريد العاقل هو الهدف المقصود من كل رسالات الهدى فتأخذ بيده إلى الطريق المستقيم الذى يصنع السعادة الإنسانية.

حتى نزل أحسن الحديث، وجاء القرآن العظيم ليضع الإنسان من هدى الله ما يصله بحبله المتين، وفضله على كثير من خلقه تفضيلاً، وأفرد له سورة كاملة هى سورة الإنسان[1]. قال عنها الشيخ المفكر:

أعلم أن سورة ﴿هل أتى على الإنسان﴾ سورة عجيبة الشأن من سور القرآن على اختصارها[2].

وكتب رسالة كاملة فى المعانى المستنبطة من السورة، وقد أثار انتباهه ذلك الإيجاز المذهل الذى يبدأ بكيفية خلق الإنسان ، حتى إذا تكامل تمييزه وإدراكه، هداه طريقى الخير والشر، والهدى والضلال، وإنه بعد الهداية إما أن يشكر ربه وإما أن يكفره.

فتضمنت السورة خلق الإنسان وهدايته ومبدأه وتوسطه ونهايته، وتضمنت المبدأ والميعاد، والخلق والأمر: وهما القدرة والشرع، وتضمنت إثبات السبب وكون العبد فاعلاً مريداً حقيقة، وأن فاعليته ومشيئته إنما هى بمشيئة الله، ففيها الرد على طائفتين: القدرية والجبرية[3].

(1) السورة رقم 76 .

(2) ابن تيمية : جامع الرسائل - المجموعة الأولى - تحقيق د . محمد رشاد سالم - طبعة أولى 1969 ص 69 .

(3) ابن تيمية - جامع الرسائل - المجموعة الأولى ص 70 .

من هنا نصل إلى جانب هام من جوانب الاهتمامات الفكرية عند ابن تيمية وهو مبحث الإنسان، وتأسيساً على منهجه فى البحث الذى لا يفارق الكتاب والسنة، فإننا سوف نلمح أثر القرآن بارزاً على أبحاثه حول مشكلات الإنسان التى تؤرقه وهو يتعامل مع خالقه من ناحية، وتعامله مع أخيه الإنسان من ناحية أخرى.

ثانياً ـ القضاء والقدر والعدل الاجتماعى:

تدور أبحاث ابن تيمية عن الإنسان حول محورين رئيسين هما: علاقة الإنسان بخالقه، وعلاقة الإنسان بالإنسان. المحور الأول يبحث قضية الحرية فى العقيدة ومدى توازى أو تعارض المشيئة الإلّهية مع الإرادة الإنسانية، والمحور الثانى يبحث قضية الحرية الاجتماعية وبناء الشخصية الاجتماعية كما رسمها له القرآن الكريم.

فالحرية الإنسانية إذن هى المبدأ الذى تدور حوله أبحاث الشيخ المفكر فى مجال الدراسات الإنسانية عقائدياً واجتماعياً... لذلك فإنه من الأمور العسيرة أن نعرض لأبحاثه كاملة فى هذا الموضوع، فقد كان فى كل ما أصدر من فتاوى لأسئلة وجهت إليه يتحرى الاتساق مع الأسس التى وضعها لنفسه والتى يحافظ فيها دائماً على التفرقة بين الله والإنسان، وكذلك حرصه على تحقيق معنى الإنسانية فى الإنسان، فلا يرتفع به عن إنسانيته، كما لم ينحدر به عن مستوى هذه الإنسانية... وهذا وحده قمين أن يعرض فى بحث شامل مستقل.



الفصل الأول

التناول العقلانى
لمسائل القضاء والقدر

أولاً : إعادة الصياغة لمسألة القدر :

تعد مسألة المشيئة الإلّهية ومباحث القضاء والقدر، من المسائل الحيوية التى عالجها الشيخ المفكر فى أكثر مؤلفاته[1] لارتباطها بمسألة الصفات الإلّهية... ولكن ثمة رسالة كتبها ابن تيمية سنة (714 هـ)، يرد فيها على سؤال ورد عليه من الديار المصرية، «فى حسن إرادة الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأنام، وهل يخلق لعلة أو لغير علة»؟[2].

(1) قارن «منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية» جـ 1 صفحات 126 وما بعدها .. وكتاب درء تعارض العقل والنقل جـ 1 ص 41 وما بعدها ، ص 90 وما بعدها .. مجموعة الرسائل الكبرى جـ 2 الرسالة السادسة (الاحتجاج بالقدر) ص 98 . الرسالة التدمرية ص 130 . النبوات ص 103 الفرقان بين الحق والباطل ص 90 - 91 . جواب أهل العلم والإيمان ص 62 . رسالة الحسنة والسيئة بأكملها . شرح العقيدة الواسطية ص 131 .

(2) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل .. تحقيق السيد محمد رشيد رضا - الجزء الخامس - بدون تاريخ - ص 114.

لقد جاءت فتوى الشيخ الفقيه فى هذه المسألة بعد أن اكتمل له النضج الفكرى بعد تأليف «منهاج السنة» ونقض المنطق «ورجوعه من مصر سنة (712 هـ) وعكوفه على التدريس والتأليف. . . وتعد هذه الرسالة وغيرها من مؤلفات الشيخ فى هذه المسألة من أهم ما كتب حول «الحرية الإنسانية» التى توجبها بداهة العقول وتكشف عن حقيقتها النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة.

إن ما كتبه ابن تيمية فى مشكلة القدر يعد إعادة صياغة للمسألة برمتها بعد أن تنازع الناس بسببها على مختلف المستويات العادية والمفكرة، بل وأغلب الظن أنها إحدى الأفكار التى صاحبت الإنسان إبان مسيرته الإنسانية وبحثه عن نوعية العلاقات التى تربطه بالله والكون والمفاهيم الأخلاقية التى يتعذر قيامها دون التسليم بحرية إرادة الإنسان[1].

ويبدو من دراسة مشكلة القضاء والقدر من خلال مصنفات الدين والفلسفة معاً، أنها قد أثيرت على مستويين: أحدهما المستوى العقلانى الذى يزن عناصرها بميزان العقل، والآخر المستوى العقائدى الذى يزن المشكلة بميزان الوحى. . . وقد تكون هذه الثنائية التى صاحبت عرض المشكلة هى التى أضفت عليها ظلالاً من الحيرة والغموض، إذ إن حجج العقل التى تحار فى التوفيق بين مشيئة إلهية مطلقة. وإرادة إنسانية حرة، قد تؤثر بدورها على محاولات التدبر لنصوص الوحى المنزلة.

من هنا قصدنا إلى عرض هذه المشكلة من خلال مؤلفات الشيخ المفكر، الذى دأب على استخدام العقل فى تدبر مشكلات وأثر القرآن الحاسم على مذهب ابن تيمية فى هذه المسألة. لذلك فإنه علينا أن نعرض لأهم الاتجاهات التى تناولت المسألة حتى تتبين لنا جهود ابن تيمية وهو بصدد إعادة الصياغة وإطلاق الرأى حول المشكلة، ومدى اتفاقه أو اختلافه مع الآراء السابقة.

---

(1) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى. دار المعارف بمصر- 1969 ص 155.

أ ـ رأى الشهرستانى:

يعود الشهرستانى بالمشكلة إلى بدء الخليقة فهو يذهب إلى أن أول شبهة حدثت فى الخليقة «كانت شبهة إبليس لعنه الله، وبعدها استبداده بالرأى فى مقابلة النص.... فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق أو حكم الخلق فى الخالق، والأول غلو والثانى تقصير.. فثار من الشبهة الأولى مذاهب الحلولية، والتناسخية، والمشبهة، والغلاة من الروافض، حيث غلو فى حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بالإله. وثار من الشبهة الثانية مذاهب: القدرية، والجبرية، والمجسمة، حيث قصروا فى وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين. فالمعتزلة مشبهة الأفعال والمشبهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بأى عينيه شاء... وسنخ (أصل) القدرية طلب العلة فى كل شىء، وذاك من سنخ اللعين الأول، إذ طلب العلة فى الخلق أولاً، والحكمة فى التكليف ثانياً، والفائدة فى طلب السجود لآدم عليه السلام ثالثاً»[1].

ب ـ مقالات الإسلاميين:

يعرف «معبد الجهنى» بأنه أول من قال بالقدر فى الملة الإسلامية وعنه أخذ «غيلان الدمشقى» وفى أخريات القرن الأول أو أوائل القرن الثانى للهجرة ظهر «جهم بن صفوان» وهو من الجبرية الخالصة ومما تفرد به «جهم» أنه «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز»[2].

وتكاد تكون حرية الإرادة الإنسانية هى عدة أقوال المعتزلة إذ إنها عندهم «مسلمة» تقتضيها الأخلاق، وهذا يعنى أنها افتراض اقتضى التسليم

---

(1) الشهرستانى (محمد عبدالكريم) الملل والنحل .. تحقيق عبدالعزيز الوكيل ـ ثلاثة أجزاء القاهرة 1975 جـ 6 ص 43 .

(2) الأشعرى : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الجزء الأول مكتبة النهضة الطبعة الأولى 1950 ص 312 .

بصحته ما افترض على الإنسان من واجبات وتكاليف يعقبها وعد ووعيد أو ثواب وعقاب.. لذلك فإن نقض حرية الإرادة يتعارض عند المعتزلة مع العدل الإلهى[1]. فأجمعت «على أن الله ـ سبحانه ـ لم يخلق الكفر والمعاصى، ولا شيئاً من أفعال غيره»[2].

بين الجبرية الخالصة والاختيار المطلق، كان أبو الحسن الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة يقول بنظرية «الكسب»، وفى كتابه «اللمع» يجادل النظرية فيقول «إن قال قائل لم زعتم أن إكساب العباد مخلوقه لله تعالى قيل له ذلك لأن الله تعالى قال ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وقال ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم»[3].

ويعرض الأشعرى لجملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة الذين يعتقدون «أنه لا يكون فى الأرض من خير ولا شر، إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال عز وجل: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾[4]، وكما قال المسلمون: ماشاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً، إلا ما شاء الله»[5].

جـ ـ موقف ابن رشد:

يرى ابن رشد أن هذه المشكلة من أعوص المسائل الشرعية، ويذهب إلى «أنه إذا تؤملت دلائل السمع فى ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج

---

(1) د. أحمد محمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص 164 ـ 165 ـ 169.

(2) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ـ الجزء الأول ص 273.

(3) الأشعرى: كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع.. تحقيق الأب يوسف مكارثى. بيروت 1952 ص 37.

(4) سورة التكوين: 29.

(5) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ـ الجزء الأول ص 320.

العقول... أما تعارض أدلة السمع فى ذلك فموجودة فى الكتاب والسنة. أما فى الكتاب فإنه تلقى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شىء بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبوراً على أفعاله»[1]. ففى معنى أن الأمور كلها ضرورية وأنه قد سبق القدر يستدل بقوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾[2]، كما يستدل على أن للإنسان اكتساباً للفعل بقوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[3].

تأسيساً على هذا التعارض فى الأدلة السمعية ـ فى رأيه ـ افترق المسلمون إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة وقد ترتب على ذلك العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية... وتتوسط الأشعرية الفرقتين بقولها إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى... وهذا يعنى بكل وضوح أن ابن رشد يرى أن ثمة تعارضاً فى كتاب الله أدى إلى ذلك الاضطراب فى آراء الفرق الإسلامية حول هذه المسألة.

ويظن ابن رشد، أنه يبدو «أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد، ولكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتات الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً[4].

---

(1) ابن رشد : (أبو الوليد محمد بن أحمد) الكشف عن مناهج الأدلة ـ منشور ضمن كتاب فلسفة ابن رشد طبعة صبيح ـ بدون تاريخ ـ ص 104 وما بعدها .

(2) سورة الحديد : 22 .

(3) سورة النساء : 79 .

(4) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ص 107 .

د ـ وصف ابن تيمية للمشكلة:

ينظر ابن تيمية إلى هذه المسألة على أنها من أجل المسائل الكبار التى تكلم فيها الناس وأكثرها شبهاً ومجارات، فإن لها تعلقاً بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه فكل ما فى الوجود متعلق بهذه المسألة، فإن المخلوقات جميعها متعلقة بها وهى متعلقة بالخالق سبحانه.

وتنازعوا فيما وقع فى الأرض من الكفر والفسوق والعصيان، هل يريده ويحبه ويرضاه كما يريد ويحب سائر ما يحدث؟ أم هو واقع بدون قدرته ومشيئته، وهو لا يقدر أن يهدى ضالاً ولا يضل مهتدياً؟ أم هو واقع بقدرته ومشيئته؟

ولا تخرج اتجاهات الناس حول هذه المسألة عند ابن تيمية عن أربعة أنواع: الأول من يحتج بالقدر لنفسه ولا يراه حجة لغيره، يستند إليه فى الذنوب والمعايب، ولا يطمئن إليه في المصائب... كما قال بعض العلماء: أنت عند الطاعة قدرى وعند المعصية جبرى أى مذهب وافق هواك تمذهبت به[1].

والنوع الثانى من يصبر على المصائب ويستغفر من المعايب كما قال تعالى: ﴿فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك﴾[2] تماماً مثل آدم حينما ظلم نفسه واستغفر لذنبه... ويقول ابن تيمية إن الحديث الذى فى الصحيحين فى احتجاج آدم وموسى عليهما السلام بالقدر، فآدم إنما حج موسى لأن موسى لامه على ما فعل لأجل ما حصل لهم من المصيبة بسبب أكله من الشجرة، لم يكن لومه لأجل حق الله فى الذنب[3].

والنوع الثالث هم الذين لا ينظرون إلى القدر لا فى المعايب ولا فى المصائب التى هى من أفعال العباد، بل يضيفون ذلك إلى العبد، وهؤلاء

---

(1) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ـ طبعة المنار ـ الجزء الخامس ص 114 ـ 115 .

(2) سورة غافر : 55 .

(3) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ 5 ص 134 .

يقولون الحسنة من الله والسيئة من أنفسهم ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[1]. لأنه لو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يعاقب ظالم.ولم يقتل مشرك. ولم يقم حد... فالقدر يؤمن به ولا يحتج به. ولا يوافق ابن تيمية الشهرستانى على ما نقله حول ما عارض به إبليس الملائكة فى أمر التكليف وهو ما عرضناه فى الفقرة (أ) من هذا الفصل.

والنوع الرابع هو مذهب سلف الأمة فإنهم مع قولهم: الله خالق كل شىء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان ومالم يشأ لم يكن، ونحو ذلك، فإنهم يقولون أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة، قال تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاؤ ون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾[2] وقال تعالى: ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، وما تشاؤ ون إلا أن يشاء الله﴾[3]، وقال تعالى: ﴿كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة﴾[4] . ويشير ابن تيمية إلى أنه فى هذا الموضع اضطراب الخائضين فى القدر.

ومن هذه الوقفة، نوضح أثر القرآن على نظرية الشيخ المنكر فى مسألة لازالت حتى يومنا هذا موضع نزاع وجدل... ولا أدرى كيف يكون القرآن بيننا ويثور مثل هذا الجدل فى إحدى مسائل العقيدة.

ثانياً: المشيئة بين العقل والنقل:

لعلنا وقفنا على رفض ابن تيمية لرأى الشهرستانى فى أن شبهة الجبرية نبتت فى الجدل الذى دار بين إبليس والملائكة إثر طرده من الجنة وقد أشار الشهرستانى أنه أتى برأيه من خلال اطلاعه على كتب الأديان السابقة ويقول

---

(1) سورة النساء: 79.

(2) سورة التكوير: 28 - 29.

(3) سورة الإنسان: 29 - 30.

(4) سورة المدثر: 54 - 55 - 56.

ابن تيمية إنه لا حجة على صحة ما ذهب إليه الشهرستانى حتى ولو كان استقى رأيه من الكتب الدينية السابقة.

ولكن الذى يلفت النظر فى مجال ما عرضناه له من آراء هو موقف ابن رشد الذى يثير الظنون حول وجود تعارض بين آيات الأدلة السمعية، بل ومقتضيات الحجج العقلية أيضاً. وهذا وحده يدعو إلى دراسة موقف ابن تيمية الذى يرى دائماً أنه لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح.

أ ـ درء تعارض الحجج العقلية:

يرى ابن تيمية أن تعارض الأدلة العقلية فى هذه المسألة ـ والذى كان هو الأساس الذى جعل الفرق الكلامية تحاول وضع إجابات تضم هى فى ذاتها التعارض والتناقض ـ قد نشأ من عدم تحديد عناصر المشكلة والخلط بين مسائل الأمر والنهى وبين مسائل القضاء والقدر، أو بين الفعل المأمور به وبين جواز الأمر فى ذاته، ومن هنا حدثت شبهات المتكلمين بحيث إذا تأملت آراء الجبرية والقدرية معاً تجد التقابل بين فاسد وفاسد ـ للتسوية بين إرادة أمر وتشريع، وإرادة قضاء وتقدير:

> ومن هنا شبهة من شبه من المتكلمين على الناس من حيث جعل القسمين قسماً واحداً، وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً[1].

لذلك اضطرت الفرق الكلامية إلى قياس أحد النوعين على الآخر وهو باطل، فإن من قاس الصحيح المأمور، بالأفعال، أى القدرة الإلٓهية، بالفعل الإنسانى، فقد جمع بين ما يعلم الفرق بينهما بالاضطرار عقلاً وديناً.

> وإذا عرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة فى الإسلام، كإطلاق القول بأن العباد مجبورون على

---

(1) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ص 34 .

أفعالهم، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك، وذم من يطلقه وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقرون بأن الله خالق أفعال العباد، ولا بأنه شاء الكائنات[1].

لذلك فإنه حتى تستقيم الحجج العقلية يجب أولاً تفصيل مقصود القائل حتى يمكن بحث كل عنصر من عناصر المسألة على حدة.

ونقطة أخرى يثيرها ابن تيمية ويراها أنها من الأسباب التى تؤدى إلى خلق التعارض فى الحجج العقلية، وأعنى بها طبيعة الإجمال فى ألفاظ «التأثير» و«الجبر» و«الرزق» ونحو ذلك من الألفاظ المجملة التى لا تؤدى إلى معانى محددة، وهنا نقف أمام الشيخ المفكر، وهو يفكر باللغة العربية.

ويضرب المثل ببحث لفظ «القدرة» فهل نعنى به أن قدرة العبد مؤثرة فى مقدورها أم لا؟ ويفضى به البحث إلى أن لفظ القدرة يتناول نوعين: (أحدهما) القدرة الشرعية المصححة للفعل التى هى مناط الأمر والنهى، (والثانى) القدرة القدرية الموجبة للفعل التى هى مقارنة للمقدور لا يتأخر عنها. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ لو أراد استطاعة لا تكون إلا مع الفعل لكان قد قال فافعلوا منه ما تفعلون، فلا يكون من لم يفعل شيئاً عاصياً له[2].

ويتحدث عن لفظ الإرادة، فإن الإرادة لفظ فيه إجمال، يراد به الإرادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث، ومنه قوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء﴾[3] وقول نوح عليه السلام ﴿ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾[4]. وكذلك يراد به الإرادة الدينية التى هى ملازمة للأمر كقوله تعالى: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن

(1) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.
(2) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل جـ 5 ص 150 .
(3) سورة الأنعام : 125 .
(4) سورة هود: 34.

الذين من قبلكم ويتوب عليكم﴾[1]. ومنه قول المسلمين: هذا يفعل شيئاً لا يريده الله، إذا كان يفعل بعض الفواحش، أى أنه لا يحبه ولا يرضاه[2].

كذلك لفظ «الجبر» فيه إجمال يراد به إكراه الفاعل، وذلك لأن الجبر المعروف فى اللغة: هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه، والله أعظم من أن يجبر أو يعضل، لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختاراً راضياً لما يفعله، ومبغضاً كارهاً لما يتركه كما هو الواقع، فلا يكون العبد مجبوراً على ما يحبه ويرضاه... ويذكر ابن تيمية أن أحسن الأجوبة فى عصر تابعى التابعين هما إجابة الزبيدى (79-149 هـ) الذى قال: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، فنفى الجبر، وإجابة الأوزاعى ((88-157 الذى قال: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن ولا السنة فأهاب أن أقول ذلك[3]:

> وجواب الأوزاعى أقوم من جواب الزبيدى، لأن الزبيدى نفى الجبر، والأوزاعى منع إطلاقه، إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحاً، فنفيه قد يقتضى نفى الحق والباطل[4].

معنى ذلك أنه إذا عرضنا مشكلة القدر على العقل دون مزجها بمسألة التكليف، واستخدمنا الألفاظ دون إطلاقها فإن أدلة العقل حينئذ لا تتعارض بين نفى القدر وإثبات الكسب للإنسان، ولا يبقى أمامنا سوى بحث النصوص النقلية.

ب ـ درء تعارض النصوص النقلية:

يدافع ابن تيمية دائماً عن فكرة الاتساق بين آيات القرآن كوحدة واحدة، وأن ما يلاحظه الإنسان من الظن بوجود التعارض، إنما منشأه هو تفسير النصوص بالرأى، وعدم استخدام قاعدة تفسير القرآن بالقرآن.

---

(1) سورة النساء : 26 .

(2) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ 5 ص 152 .

(3) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ص 35 .

(4) المرجع السابق : ص 36 .

إن الشيخ ابن تيمية يهتم إهتماماً عظيماً بتفسير بعض الآيات التى يظن بعض الناس أنها مثار للتناقض، فلقد استشهد كما عرضنا بالآيتين اللتين ختم الله بهما سبحانه وتعالى سورة الإنسان:

﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، وما تشاؤ ون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليماً حكيماً﴾[1].

فهما من الآيات التى يتبين لأول وهلة أنهما تضمان التعارض فى سياقهما، فحرية الاختيار واضحة فى الآية الأولى، مقيدة فى الآية الثانية، فإذا أضفنا إليهما الآية الأخيرة من سورة الإنسان:

﴿يدخل من يشاء فى رحمته، والظالمين أعد لهم عذاباً أليماً﴾[2].

وضحت مشيئة الرب التى تشمل كل شىء أياً كان التعارض بين حرية الاختيار والتكليف.

ولكن ابن تيمية يستخدم الفصل النوعى لعناصر المسألة، ويحذر المجمل من الألفاظ فيقول بأن الله سبحانه وتعالى ختم سورة الإنسان بالشرع والقدر كما افتتحها بالخلق والهداية فهو هنا يفرق منذ البداية بين الشرع والقدر، حتى يمكن تفسير الآية دون أن نقع فى منطقة التعارض فهو يقول بأن الله سبحانه وتعالى قال:

﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾[3]، فهذا شرعه ومحل أمره ونهيه، ثم قال: ﴿وما تشاؤ ون إلا أن يشاء الله﴾[4] فهذا قضاؤه وقدره، ثم ذكر الإسمين الموجبين للتخصيص وهما إسم ﴿العليم الحكيم﴾[5].

---

(1) سورة الإنسان : 29 - 30 .

(2) سورة الإنسان : 31 .

(3) الآية : 29 .

(4) الآية : 30 .

(5) الآية : 31 .

إنه يفسر الآية الأولى بأن مشيئة الخلق موقوفة على مشيئة الرب، ومع هذا فلا يوجب ذلك حصول الفعل منهم، إذ أكثر ما فيه أن الله قد جعل الناس «شائين» ولا يقع الفعل إلا حين يشاؤه منهم، كما قال تعالى فى سورة المدثره ﴿فمن شاء ذكره، وما يذكرون إلا أن يشاء الله﴾[1]، ثم هو يستدل بالآيات المتشابهة، فيستشهد بقول الله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾[2].

وهنا يصل ابن تيمية الفيلسوف إلى نتائج هامة بعد محاولته تفصيل الأمر. . . فيقول:

فهنا أربع إرادات: إرادة البيان، وإرادة المشيئة، وإرادة الفعل، وإرادة الإعانة، والله أعلم [3] .

هذه النتائج التى وصل إليها ابن تيمية جاءت على ضوء تفسيره هذه الآيات، بآيات أخرى تدخل فى المسألة نفسها ولكن تصلح كميزان لتفسيره، فيقول فى رسالته «الحسنة والسيئة» أن الحسنات مضافة إلى الله وأما السيئة فهو إنما يخلقها بحكمة، وهى باعتبار تلك الحكمة من إحسانه، فإن الرب لا يفعل سيئة قط، ولهذا كان النبى ﷺ فى دعاء الاستفتاح يقول: «والخير بيديك، والشر ليس إليك» فإنه لا يخلق شراً محضاً. بل كل ما يخلقه ففيه حكمة، هو باعتبارها خير. ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس، وهو شر جزئى إضافى، فأما الشر الكلى أو الشر المطلق فالرب منزه عنه.

وأما الشر الجزئى الإضافى: فهو خير باعتبار حكمته، ولهذا لا يضاف

---

(1) سورة المدثر : 55 - 56 .

(2) سورة التكور : 28 - 29 .

(3) ابن تيميه : جامع الرسائل ـ تحقيق د . محمد رشاد سالم ص 77 .

الشر إليه مفرداً قط[1]: بل إما أن يدخل فى عموم المخلوقات، كقوله: ﴿وخلق كل شىء﴾[2].

وإما أن يضاف إلى السبب كقوله ﴿من شر ما خلق﴾[3]......

وإما أن يحذف فاعله، كقول الجن: ﴿وأنا لا ندرى أشر أريد بمن فى الأرض، أم أراد بهم ربهم رشداً﴾[4].

ويعتقد ابن تيميه أن مسألة الشر قد ضل فيها فريقان من الناس الخائضين فى القدر بالباطل: فرقة كذبت بخلق الشر الجزئى وقالت إنه لا يخلق أفعال العباد، ولا يشاء كل ما يكون، لأن الذنوب قبيحة، وهو لا يفصل القبيح، وإرادتها قبيحة، وهو لا يريد القبيح... وفرقة أخرى لما رأت أنه خالق هذا كله ولم تؤمن أنه خلق هذا لحكمة، جوزوا: أن يأمر بكل كفر ومعصية، وينهى عن كل إيمان وطاعة وأن يعذب الأنبياء وينعم الفراعنة والمشركين:

وهذا منكر من القول.. قال تعالى: ﴿أم حسب الذين اجترحوا السيئات: أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم، ساء ما يحكمون﴾[5]..... وقال تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين، مالكم كيف تحكمون﴾[6] ونحو ذلك، يوجب أن يفرق بين الحسنات والسيئات وبين المحسن والمسىء، وأن من جوز عليه التسوية بينهما فقد أتى بقول منكر.

---

(1) ابن تيميه : الحسنة والسيئة ـ تحقيق محمد جميل غازى مطبعة المدنى ـ القاهرة 1972 ص 44.

(2) سورة الفرقان : 2 .

(3) سورة الفلق : 2 .

(4) سورة الجن : 10 .

(5) سورة الجاثية : 21 .

(6) سورة القلم : 35 - 36 .

واضح إذن من هذه النصوص وغيرها أن الشيخ المفكر يرفض مبدأ الجبر الجهمى رفضاً قاطعاً من حيث المبدأ، وإن وافق على جواز الجبر الجزئى لحكمة، فلا مناص أمامه ألا يقول بحرية الإرادة! فكيف يوفق بين هذا الموقف ومشيئة الله المطلقة؟

جـ ـ المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية:

لقد رفع ابن تيميه هذا الإشكال بما ذهب إليه من توصيف المشيئة الإلهية، وتوصيف لمشيئة إنسانية مخلوقة. «فهو يرى أن إرادة الله ومشيئته نوعان:

1 ـ إرادة ومشيئة، قدرية كونية شاملة لجميع الكائنات.

2 ـ وإرادة ومشيئة، شرعية تكليفية، ملازمة لأمره ومحبته ورضاه. . . فالإرادة الأولى هى التى بموجبها يأذن الله للشىء خيراً كان أو شراً بأن يكون، وبالإرادة الثانية يريد أن يكون الخير فقط من الناس، ولذلك جعلها ملازمة لمحبته ورضاه»[1].

بينما يرى أن هناك مشيئة إنسانية خلقها الله للإنسان بها تكتمل حريته فى الاختيار بين الفجور والتقوى، وقد وقفت على قصيدة صغيرة مطبوعة بعنوان: «القصيدة التائية لحل المشكلة القدرية»[2] للإمام ابن تيمية، والقصيدة جاء ثبتها ضمن مؤلفات الشيخ فى العقود الدرية[3] حيث قال ابن عبد الهادى إن ابن تيمية كان قد سئل عن مسألة القدر بنظم فأجاب فيها بنظم. . . وتبدأ القصيدة بسؤال لأحد الشعراء من الرافضة يقول فيه أيا علماء الدين:

---

(1) أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان الإمام ابن تيمية . . المجلس الأعلى لرعاية الفنون ـ القاهرة 1963 ص 825 .

(2) ابن تيمية : القصيدة الثانية لحل المشكلة القدرية ـ مطبعة أمين عبدالله ـ مصر 1375 .

(3) ابن عبد الهادى : العقود الدرية ص 13 .

إذا شاء ربى الكفر مشيئة
فهل أنا عاصى فى اتباع المشيئة؟
وهل لى اختيار أن أخالف حكمه
فبالله فاشفوا بالبراهين غلى

ويرد ابن تيمية رداً يحلل فيه السؤال إلى أن يقول:

رد ابن تيمية:

ولا مخرج للعبد عما به قضى
ولكنه مختار حسن وسوأة
فليس بمجبور عديم إرادة

ولكنه شاء بخلق الإرادة
ومن أعجب الأشياء: خلق مشيئة
بها صار مختار الهدى والضلالة
فقولك هل أختار تركاً لحكمة؟
كقولك: هل أختار ترك مشيئتى[1]

إن العثور على مثل هذه القصيدة يشير إلى أن عقيدة ابن تيمية فى القدر تكونت هى الأخرى فى سنوات تحصيله الأولى ثم نضجت مع نضوج فكره وكتابة مؤلفاته ذات الاتجاه النقدى، كما أنها تشير فى الوقت نفسه إلى أنه يفرق بين المشيئة الإلّهية المطلقة، والمشيئة الإنسانية المقيدة التى خلقها الله حتى يمكن للإنسان أن يمارس بها حريته.

ننتهى إلى أن ابن تيميه فى إيمانه بوحدانية الخلق والتكوين والإرادة يتفق فى هذا القدر مع الجبرية، وقوله بأن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وإرادة

(1) ابن تيميه : القصيدة الثانية ص 15 - 22 .

كاملة يتفق مع المعتزلة، ولكنه يفترق عنهم بقوله إن الله سبحانه ييسر فعل الخير ويحبه ويرضاه، ولا ييسر فعل الشك ولا يحبه ولا يرضاه[1].

لقد استطاع بتأثير القرآن على اتجاهاته العقائدية وثقته المطلقة بأن النقل الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح أن يقترب من حل المشكلة القدرية التى تؤرق العلماء والمفكرين والفلاسفة حتى يومنا هذا فى محاولة لتقييم مبحث «الحرية الإنسانية».

---

(1) الشيخ محمد أبو زهرة : ابن تيمية - حياته وعصره.. آراؤه وفقهه .. دار الفكر العربى - بدون تاريخ - ص 307 .

الفصـل الثانـى

مفهوم العدل الاجتماعى
عند ابن تيميه

أولاً - حرية الفرد وحرية الجماعة:

إن احتفاظ الإنسان بمشيئة فردية خلقها الله له، هى كما صورها ابـن تيمية تعنى حرية الإنسان فى مقابل التكليف الإلٓهى وما يعقبه من ثواب أو عقاب، وارتباط هذه المشيئة المخلوقة فى نظر الشيخ المفكر بمشيئة الله المطلقة فى الكون هو ارتباط الإنسان بالقدرة الإلٓهية والعدالة المطلقة.

ولكن ما هو مصير هذه المشيئة وسط المحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه الفرد؟ إنه يرى أن «كل بنى آدم لا تتم مصلحتهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا بالإجماع والتعاون والتناصر، فالتعاون على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهـذا يقال: الإنسان مدنى بالطبع»[1]، إذن فإن حرية الفرد التى كفلها للإنسان العدل الإلٓهى، هى بالضـرورة تعيش فى وسط اجتماعى تتعارض فيه المصالح، وتتنازعه الأهواء، مما يجعل هذه الحرية الفردية هدفاً

---

(1) ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام - المطبعة السلفية - القاهرة 1387 هـ - ص 4 .

للسلب، أو للقهر من الجماعة التى تعيش فى إطار تنظيم سياسى يعـرف بالدولة.

لقد علم ابن تيمية من دراساته العميقة للقرآن أن توازناً دقيقاً ينبغى أن يقوم على أساس العدل الاجتماعى للحفاظ على الحرية الفردية فى إطار حرية الجماعة، فلا تطغى حرية الفرد على حرية الجماعة ولا تقهر حرية الجماعة سلامة حرية الفرد. . . من هنا خصص طرفاً من أبحاثه لتحديد مفهوم العدل الاجتماعى فكان عليه أن يتجه مباشرة إلى «رأس» المسؤولية فى هذا المجال وهم «ولاة الأمور» أو قضية الولاية فى الفكر السياسى الإسلامى، وما يلحق بها من بحث مسألة «الحسبة» فى الإسلام باعتبارها الوجه الاقتصادى فى قضية العدل الاجتماعى.

وإذا أردنا عرض مفهوم العدل الاجتماعى من خلال أبحاث الشيخ المفكر لتوفير دائرة إنسانية لتكون إطاراً مناسباً للتوافق مع حرية الفرد، فإننا بالضرورة نتعرض لنظريته عن الإمامة من الناحية السياسية لا سيما وهو يعتبر أن الدولة بالمفهوم الحديث ضرورة لتنفيذ الشريعة الإلهية بـين الناس. . . «وينبغى فى هذا الصدد أن ندرس الاتجاه السياسى لابن تيمية عـلى ضوء ظروف عصره السياسية ومعارضته للنظرية الإمامية والخلافية كما عرضتهـا الشيعة وما يرتبط بها من نظريات عن الإمام المعصوم، إذ أن الولاية هى الكلمة العامة التى أطلقها المسلمون على سلطة الدولة، واستعملها ابن تيمية كما استعملها المسلمون من قبله منذ الصدر الأول الإسلامى، وتشمل جميع مراتب الحكم من الإمامة العظمى أو الخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف كما نسميها فى العصر الحديث»[1].

إن حرية الفرد عند ابن تيمية ترتبط بالمشيئة الإلهية من جانب، ثم هى ترتبط من جانب آخر بحرية الجماعة وعلاقتها بالوالى أو الحاكم الذى يملك

---

(1) محمد المبارك : الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية . دار الفكر طبعة أولى 1967 ص 24 .

القدرة والسيف ليكون أساساً قادراً على إعلاء كلمة - فى رأى ابن تيمية - الحق وأن يكون الدين كله للناس.

لقد عالج ابن تيمية هذا الموضوع الجوهرى فى مؤلفات أعدها بقصد البحث فى هذه المسألة... فقد كتب رسالة «السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية» يرجح هنرى لاووست أنه كتبه ما بين سنة (709-712 هـ) وقدمه للسلطان محمد بن قلاوون[1].... أى أثناء إقامته بمصر فى ظل دولة المماليك، وهو يعالج فى الكتاب الجانب السياسى للقضية، ليتكامل مع ما كتبه للرد على نظرية الإمامة عند الشيعة فى كتاب منهاج السنة.... وكتب رسالة «الحسبة فى الإسلام»... ليعالج الجانب الاقتصادى لمفهوم العدل الاجتماعى.

من هنا فإننا لن نتطرق إلى المسائل الفقهية فى هذه المؤلفات، ولكن نقصر البحث عن أثر القرآن فى إبراز هذا المفهوم عن الدولة والعدل الاقتصادى عند ابن تيمية.

أ- الدولة وفكرتى الضرورة والقوة:

ينبغى أن ننظر إلى مفهوم الدولة عند ابن تيمية على أساس الضرورة الدينية من ناحية، وعلى أساس المنحى الفلسفى من ناحية أخرى... أما من ناحية الضرورة فإن ابن تيمية يرى أنه لا بد للناس من حاكم وأن الولاية أى قيام الحكم واجب شرعاً وعقلاً:

> يجب أن يعرف أن «ولاية الناس» من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها... فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأى حتى قال النبى ﷺ: «إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم»[2].

---

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية لإصلاح الراعى والرعية قدم له : محمد المبارك - دار الكتب العربية ببروت . 1966 ص (ب) .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص 138 .

وذلك لتكون كلمة الله هى العليا بين الجماعات المختلفة.

ويقرن ابن تيمية فكرة الضرورة، بفكرة القوة، فإن مصلحة الجماعة تقتضى أن تقام حدود الله بين الناس لتتم المصلحة العامة، لأن صلاح الجماعة يتيح للفرد أن يمارس حريته فى إطار حرية الجماعة... لقد استقى ابن تيمية فكرتى الضرورة والقوة من قول الله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد، ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوى عزيز﴾[1]... لذلك هو يقول فى رسالة «الحسبة» إن الله قد بعث رسوله محمداً ﷺ بأفضل المناهج والشرائع وأنزل عليه أفضل الكتب وأرسله إلى خير أمة أخرجت للناس وأخبر فى كتابه: إنه أنزل الكتاب والحديد ليقوم الناس بالقسط.[2]... فالقرآن يشير إلى ضرورة قيام الدولة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وخلق الحديد ليكون سيفاً فى يد الدولة العادلة تقيم به حدود الله، ففكرتى الضرورة والقوة هما فى الحقيقة مما يقبله الناس شرعاً وعقلاً.

ولكن أى دولة أو نظام حكم كان يتصوره ابن تيمية؟ ومتى تستخدم القوة فى حمل الرعية على احترام حدود الله؟ إنه من البديهى أن يكون على رأس الدولة حاكم، والحاكم من البشر، ما هى حدود ذلك الحاكم، هل هو له حق التشريع أم هو منفذ للشريعة؟ هل طاعة الحاكم مطلقة أم مقيدة؟ إلى أى حد يمكن للدولة أن تتدخل فى حرية الرعية؟ من هو الإمام الحقيقى فى الدولة؟ هل الدولة هى الحاكم فقط؟ أم النظام الإدارى والاقتصادى؟ أم هى إطار يضم الراعى والرعية؟

كل هذه أسئلة قد تكون من الأسئلة العديدة التى طافت بعقل ابن تيمية وهو يفكر فى مفهوم العدل الاجتماعى، ويمكن الوقوف على صحة هذا الافتراض من خلال الأبحاث التى قدمها الشيخ المفكر فى كتاب «السياسة الشرعية» أو كتاب «الحسبة فى الإسلام» فهو فى تقديم السياسة الشرعية يقول:

(1) سورة الحديد : 25 .

(2) ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام ص 5 .

فهذه رسالة مختصرة، فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية... مبنية على آية الأمراء فى كتاب الله، وهى قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً.... ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[1].

لقد استدل ابن تيمية بهذه الآية لأنه يعتقد من جملة التفسيرات التى قال بها العلماء أن الآية الأولى نزلت فى ولاة الأمور حتى يؤدوا الأمانات إلى أهلها والثانية فى الرعية والجيوش.

وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والسياسة الصالحة[2].

إذن يقوم مفهوم العدل الاجتماعى عند ابن تيمية على أساس أداء الأمانات إلى أهلها، ورد المظالم للناس.

لكن ينبغى أن نشير إلى أن فكرة القوة عند ابن تيمية تساند فكرة الضرورة ولا تكون لازمة لها، لأن الدولة بالمفهوم الإسلامى تجعل من القرآن الإمام الحقيقى الذى هو مصدر السلطات والتشريع وتفصيل حدود الله، «فمن عدل عن الكتاب قوّم بالحديد لهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[3].

ب ـ الحرية السياسية والمجتمع:

لعلنا من خلال عرض الأسس التى وضعها ابن تيمية كمحرر لأبحاثه، قد عرضنا لرفضه نظرية الإمامة عند الشيعة لأنها تعلى من شأن فرد لتمنحه

(1) سورة النساء: 58 - 59.

(2) ابن تيمية: السياسة والشرعية ص 4 - 5.

(3) المرجع السابق نفسه: ص 24.

العصمة وبالتالى فإن له السلطتين الدينية والزمنية، مما يختل معه التوازن بين حرية الفرد وحرية الجماعة، فإن الوصى قد لا يستطيع أداء الأمانة وإقامة حدود الله هنا يختل مفهوم العدل الاجتماعى.

هنا يذهب ابن تيمية إلى أن الولاية هى بمثابة الوكالة أو الإجارة، ويذكر قول أبى مسلم الخولانى لمعاوية: السلام عليك أيها الأجير![1]. ومادام الحاكم أجيراً يقوم على رعاية الرعية، لذلك فليست له عصمة ولا حصانة من أى نوع كان، فالراعى والرعية شركاء فى تنفيذ ما أمرت به الشريعة وإنما شرط اختيار الحاكم هو اختيار الأمثل، وابن تيمية يرى أن الولاية، لها ركنان: القوة والأمانة كما قال تعالى: ﴿إن خير من استأجرت القوى الأمين﴾[2]. وهو يرى فى الوقت نفسه أن اجتماع القوة والأمانة فى الناس قليل[3].... ولذلك كانت طاعة ولى الأمر عند ابن تيمية ليست مطلقة ولكن مقيدة فهى واجبة مادام قائماً على تنفيذ كتاب الله، وهو مظهر من مظاهر الحرية السياسية التى جعلها ابن تيمية محوراً أساسياً لنمو العدالة الاجتماعية.

(جـ) المفهوم الأخلاقى للحرية

ومن أهم ما يشير إليه ابن تيمية فى مجال العدل الاجتماعى أن حرية الفرد الاجتماعية مكفولة بما لا يتعارض مع حرية الجماعة ، وفى هذا المعنى فإنه يرى ألا يعاقب الفرد على فعل لا أخلاقى ما دام مستتراً عن الجماعة ويشير إلى قول الفقهاء فى أن الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة ، يعاقب بما لا يعاقب به الساكت بما جاء فى الحديث : « إن الخطيئة إذا أخفيت ، لم تضر إلا صاحبها ، ولكن إذا ظهرت فلم تنكر ضرّت العامة »[4] .

---

(1) ابن تيمية : السياسة الشرعية : ص 13 .

(2) سورة القصص : 26 .

(3) ابن تيمية : السياسة الشرعية 16 .

(4) ابن تيمية : المرجع السابق : ص 107 .

بهذا الربط الجيد بين حرية الفرد وحرية الجماعة يصل ابن تيمية إلى التنظير للمدى الذى تمنحه الجماعة للفرد ، ومن هنا يرى أن تدخل الدولة فى حرية الفرد واجب شرعى لا يدخل فى إطار القهر الاجتماعى لحرية الفرد ، لذلك يحاول فى رسالته «الحسبة فى الإسلام» أن يضع الأسس العامة للعدل الاجتماعى فى المجال الاقتصادى بعد أن وضعه فى الجانب السياسى بالتسوية بين الراعى والرعية أمام كتاب الله وحدود القرآن .

(ثانياً) دستور العدل الاجتماعى فى القرآن

لقد أثر القرآن على آراء ابن تيمية فى مجال البحث عن المفهوم الاقتصادى للعدالة الاجتماعية ، فقد جاءت الوصايا القرآنية بعموميتها وشمولها للإنسان فى علاقاته مع الجماعة ، ويستدل ابن تيمية بثلاث آيات من القرآن على أنها تفصّل الحدود التى يجب أن تقف عندها الحرية الفردية ، يقول الله تعالى : ﴿ قل تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ، ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلا بالحق . ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . . ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده ، وأفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفساً إلا وسعها . . وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون . وإن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾[1] .

لقد استشهد ابن تيمية بهذه الآيات فى مجال عرضه لبيان الحدود التى للآدمى المعين[2]، وهى من الآيات التى عدها المفسرون أنها «الوصايا العشر فى الإسلام فقد ذكر سبحانه خمسة نواهٍ وخمسة أوامر، وكرر الأمر بالوصية ثلاث مرات»[3]. إن الأبعاد التحليلية الكامنة فى هذه الآيات التى استشهد بها

---

(1) سورة الأنعام : 151 - 153 .

(2) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص 123 .

(3) الشيخ عبدالجليل عيسى : المصحف الميسر ص 189 .

الشيخ الفقيه يمكن أن ترسم دستوراً للعدل الاجتماعى كما يفهمه ابن تيمية وإن كان قد أتى بها ليفسر حد «النفوس» وجرائم القتل.

البعد التحليلى الأول هو التوحيد كأساس للعقيدة الاجتماعية ، فلا تستقيم قبله ولا بعده أية اتجاهات إصلاحية فهو رأس العبادات . . وبداية الإصلاح الاجتماعى من العقيدة تعد إطاراً للتشريع الإسلامى ككل لا يقترن بها سوى الإحسان إلى الوالدين بعد الله مباشرة .

البعد التحليلى الثانى هو ضرورة اعتبار الجماعة لقدسية النفس البشرية ، فلا يقتل الإنسان أولاده ، وهى الدائرة الخاصة ، ولا يقتل الغير وهى الدائرة العامة وهو المعروف بحد القتل فى الشريعة الإسلامية . . فإذا فقدت النفس البشرية قدسيتها لدى الجماعة أصبح الطريق إلى العدوان على الفرد لا يعوقه شىء .

البعد التحليلى الثالث يتصل بالمفهوم الأخلاقى الذى يقوم على أساس احترام حرية الفرد فى الملكية المادية والمعنوية فنهى الشارع عن الاقتراب من الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، فإذا كانت الفواحش تعنى المعاصى شديدة الفحش ما ظهر منها كالقتل والزنا والسرقة ، وما بطن منها كالحسد وسوء النية ، كانت القاعدة ألا يعتدى الفرد على الملكية الشخصية بعد الوفاء بحق الدولة فتكون الأموال العامة والأعراض فى الحدود التى يجب على الجماعة المحافظة عليها .

لقد أشار ابن تيمية إلى هذا المفهوم الجماعى للامتثال لما حرمه الله بأن الفرد وحده لا يكون حافظاً لشرع الجماعة ، وإنما الأمة وهى الجماعة الكبيرة هى التى تصون الدستور الشرعى الذى أتى به الوحى الذى أنزله الله . فهو فى رده على ابن المطهر الحلى يعلن مذهبه بأنه لا يسلم للفرد بوجوب أن يكون حافظاً للشرع ، بل يجب أن تكون الأمة [1] حافظة

(1) الذهبى (أبو عبدالله محمد بن عثمان) المنتقى من منهاج الاعتدال ـ وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية . . المطبعة السلفية ـ القاهرة 1374 هـ ص 416 .

للشـرع .. وهذا وحـده قمة العـدالـة الاجتمـاعيـة فى التكليف والتنفيـذ للشريعة .

(ثالثاً) تحرير الحاجات الاقتصادية للفرد

لقـد أوضح ابن تيميـة أن الحـريـة السيـاسيـة هى محـور العـدالـة الاجتماعية ، فالقرآن هو الإمام الذى يقول كلمة الله ، والأمة هى التى تحفظ الشرع ، يقف الحاكم والرعية على قدم المساواة معاً لتنفيذ حدود الله .. فالدولة فى نظر ابن تيمية هى «جهاز اجتماعى وظيفته تنمية الحياة الإنسانية والاتجاهات الخيرة التى رسمهـا الإسلام »[1] .. لذلك كانت وظائف الدولة المختلفة هى لجلب المصالح ودفع المضار وهذا مناط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وفى هذا المجال ، يضع ابن تيمية الأساس الثانى للعدالة الاجتماعية ، وهو الحرية الاقتصادية بعد أن وضع الأساس الأول وهو الحرية السياسية .. لهذا وضع الشيـخ المفكر رسـالة «الحسبـة فى الإسلام» يـوضح فيهـا دور «المحتسب» فى إقرار مظاهر العدل الاجتماعى وفقاً لأحكام الشريعة[2] .

ونحن لا نقصد هنا الحرية الاقتصادية بمعناها العلمى الذى يشير إليه مذهب أنصار الحرية الاقتصادية وإنما نحن نقصد كما كان يقصد ابن تيمية من جانب ما من جوانب نظريته أهمية تحرير حاجات الإنسان لتكتمل له الحرية السياسية من هنا فقد أجاز تدخل الدولة للقضاء على احتكار السلع ومراقبة الأسواق.

والمحتسب فى نظر ابن تيمية له الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مما ليس من خصائص الولاة والقضاة .

---

(1) محمد المبارك : الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ص 67 .

(2) الحسبة هى إحدى وظائف الدولة فى الإسلام ، وهى فى حقيقتها رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصة على نشاط الأفراد فى مجال الأخلاق والدين والاقتصاد أى فى المجال الاجتماعى بوجه عام تحقيقاً للعدالة والفضيلة .

ويأمر المحتسب بالجمعة والجماعات ، ويصدق الحديث ، وأداء الأمانات ، وينهى عن المنكرات من الكذب والخيانة ، وما يدخل فى ذلك من تطفيف الكيال والميزان ، والغش فى الصناعات والبياعات والديانات ونحو ذلك . . . قال الله تعالى : ﴿ أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين ﴾[1].

يوضح ابن تيمية أن الحرية الاقتصادية هى الأصل فى العدالة الاجتماعية . . ويقدم ابن تيمية آراء إسلامية خالصة فى أدق المسائل الاقتصادية مثل قضايا تسعير السلع التى تستهلكها الجماعة ، والاحتكار والعقوبات الشرعية وتدخل الدولة فى بعض الأحيان للحد من الحرية الاقتصادية المطلقة لصالح الجماعة .

فهو فى كلامه عن قضية تسعير السلعة يذهب إلى مذهب حرية إطلاق الأسعار كأساس للبيع ، ولا توجب التسعيرة إلا برضا البائع وولى الأمر باعتباره وكيلاً عن الجماعة . . . فهو لا يوافق على فرض التسعيرة الجبرية ويقرن ذلك بعدم جواز الإكراه على البيع أصلاً :

وإذا لم يكن يجوز إكراههم على أصل البيع فإكراههم على تقدير الثمن كذلك لا يجوز[2]. وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس [3] .

فهو يذهب إلى جوهر قانون العرض والطلب كما نعرفه هذه الأيام والأساس فيه هو احترام الحرية الفردية . . ولكن إذا امتنع الناس عن بيع ما

---

(1) سورة النساء : 107 .

(2) ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام ص 24 .

(3) المرجع نفسه: ص 23.

يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه . . . فإذا دعت الحاجة إلى تسعير السلع ، سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط[1] .

وكذلك رفض احتكار السلع لأن فى ذلك قهراً على حرية الجماعة وحاجتها المشروعة ، وأجاز أن تتدخل الدولة بالحسنى لتوجيه الخدمات بين الناس بما يعود على الجماعة بالنفع . وهذا الاتجاه من الناحية الفقهية هو أقصى ما وصل إليه الشيخ من اجتهاد فى عصر كان فيه الظلم هو القاعدة والعدل هو الاستثناء !!

وهكذا كان مفهوم العدل الاجتماعى عند ابن تيمية هو إطلاق الحرية السياسية والأخذ بمبدأ الشورى بين الراعى والرعية ، كذلك تحرير حاجات الفرد الاقتصادية ما دام الفرد ملتزماً بحاجات الجماعة ومصلحتها ، وإلا وجب على الدولة أن تتدخل لتحقيق العدالة الاجتماعية على ضوء تعاليم الإسلام : ﴿ومن يَبْتَغِ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وهو فى الآخرة من الخاسرين﴾[2] .

---

(1) المرجع نفسه: ص 29.

(2) سورة آل عمران : 85 .

الباب الرابع

منهج التفكير الفلسفى
فى مجال الإلهيات

أولاً : معنى التوحيد عند ابن تيمية

لعلنا إذا بحثنا منهج التفكير النقدى فى مجال الإلهيات عند ابن تيمية ، فإننا نصل إلى فكر الشيخ الفقيه فى قمة النضج .. وقد يطول الأمر بالباحث فى هذا الإنتاج النقدى الضخم لابن تيمية ، ولكن يقف الباحث فى نهاية بحثه على نظريات غاية فى العمق والشمول لموضوع التوحيد «أس» أبحاث ابن تيمية كلها.

ويقيناً ينبغى على الباحث بعد الدراسة أن يعيد صياغة محصوله فى البحث حتى يمكن عرضه بشكل يخدم فكر ابن تيمية نفسه بوضعه فى إطاره الإسلامى الخالص الذى يميزه عن غيره من أبحاث الفلاسفة فى الإسلام أو المتكلمين .

وكم كان البحث فى حاجة إلى أن يعرض جدل الشيخ المفكر مع النظرات والمواقف الفلسفية التى تتعارض مع منهجه ، ولكن علينا أن نختار إما أن نعايش نظراته النقدية دون أن نصل إلى لب منهجه فى البحث ، أو أن

نصل إلى منهجه فى البحث مع مجرد الوصف لتلك النظرات . . . فكان علينا أن نلتزم بموضوع البحث وهو إبراز أثر القرآن على منهج التفكير النقدى عند ابن تيمية ، وأن نقنع بهذا القدر من المعرفة عن الفكر الفلسفى عند الشيخ الفيلسوف لعله يوطىء للباحثين الاتصال بنظريات الشيخ ودراستها على ضوء منهجه .

لقد عرضنا إلى أن السمة البارزة فى مؤلفاته هى أنه يربط دائماً بين اللغة والفكر ، وهو فى رده على الفلاسفة إنما يعنى بصفة عامة الفلاسفة المسلمين الذين درسوا الفلسفة اليونانية والقرآن فى محاولة للتوفيق أو التلفيق بينهما ، إلا إذا تطرق بحثه إلى الأصول الفلسفية الشرقية أو اليونانية فإنه يخص كلامه بالتمييز . . ويهمنا فى هذا المجال من البحث أن نعرض لمفهوم التوحيد عنده كما ينقله من مختلف آيات الكتاب وأحاديث السنة .

إنه يحدد أسباب التناقض الذى يقع فيه المفكرون المسلمون بأنه نتيجة للتعبير عن المعانى التى أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست فى القرآن ، مثل لفظ : القدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم والعرض ، والمركب والمؤلف ، والمتحيز والبعض ، والتوحيد . . ويفصل الشيخ الفيلسوف مقصوده ببحث معنى لفظ «التوحيد» عند الفلاسفة وعند المتكلمين ، ثم يقدم المعنى كما جاء بالقرآن ليثبت ضلال البعد عن الكتاب الحق .

(أ) توحيد الألوهية

يبدأ بعرض أقوال الفلاسفة عن التوحيد ويوضح أنهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد فى اصطلاحهم :

مما لا صفة له ولا يعلم منه شىء دون شىء ولا يرى .

بينما التوحيد الذى جاء به الرسول لم يتضمن شيئاً من هذا النفى ، وإنما إثبات الإلهيـــة لله وحده بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا

إيــاه[1] وهذا عند الشيخ الفيلسوف هو توحيد الألوهية ويعنى معرفة الله بحقيقته :

ويأتى بالأمثلة من آيات القرآن :

1 ـ ﴿ وإلهكم إلـه واحد لا إلـه إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ [2] .
2 ـ ﴿ وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإياى فارهبون﴾[3] .
3 ـ ﴿ ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه ﴾ [4] .

ويصف الله حال المشركين من الدهشة والإنكار لتوحيد الإله فيقول تعالى :

1 ـ ﴿أَجَعَلَ الآلهةَ إلهاً واحداً إن هذا لشىءٌ عُجابٌ﴾[5].
2 ـ ﴿ إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ، ويقولون آإنـا لَتارِكُوا آلهتنا لشاعر مجنون﴾[6].

وابن تيمية يورد هذه الآيات ليثبت أن التوحيد ليس هو مجرد نفى الشريك ، فقد كانوا فى الجاهلية يقولون : «لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما أملك» [7] . . فكان النبى ﷺ يقول : «لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك . . وهو ما يطلق عليه ابن تيمية التوحيد بإثبات الإلهية . . بمعنى توحيد الألوهية الذى يعنى معرفة الله على الحقيقة .

---

(1) ابن تيمية : موافقة . . . ص 132 .
(2) سورة البقرة : 163 .
(3) سورة النحل : 51 .
(4) سورة المؤمنون : 117 .
(5) سورة ص : 5 .
(6) سورة الصافات : 35.
(7) ابن تيمية : موافقة . . . ص 132 .

(ب) توحيد الربوبية

يعرض ابن تيميه لمعنى آخر من التوحيد يقول بأنه المتكلمون :

> وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاثة معان، وهو واحد فى ذاته ، لا قسيم له ، أو لا جزاء له ، وواحد فى صفاته لا شبيه له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له :
> وهذا المعنى الذى تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذى فيها هو الغاية التى جاء بها الرسول[1].

ويرى ابن تيمية مظاهر النقص فى تعريف المتكلمين لمعنى التوحيد ، فقد فاتهم أن الإنسان لا يموت موحداً كاملاً حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ويلتزم بعبادته ، أما الإقرار بأن الله وحده خالق كل شىء فهو ما يعرف بتوحيد الربوبية بمعنى توحيد الإله القادر على الخلق ، أو بمعنى القادر على الاختراع كما يقول متكلمة الصفاتية . . . هذا التوحيد ليس هو كامل التوحيد الذى بعث الله به رسوله . . فإن مشركى العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شىء وكانوا مع هذا مشركين . . والأدلة من القرآن :

1 - ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ﴾[2] .

2 - ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾[3] .

يمكن أن نصل إلى أن مفهوم التوحيد عند ابن تيمية يتلخص فى أنه ليس كل من أقر بأن الله رب كل شىء وخالقه يكون عابداً له دون ما

---

(1) ابن تيمية : موافقة صريح . . . ص 133 .

(2) سورة العنكبوت : 61 .

(3) سورة يوسف : 106 .

سواه ، وإنما قد يختلط التوحيد بالشرك نفياً أو إثباتاً كما نلاحظ عند تحليل أقوال الفلاسفة المسلمين أو علماء الكلام بعد أن اختلط علم الكلام بالفلسفة أو بعض أقطاب التصوف الفلسفى بعد أن تسربت إلى التصوف الإسلامى بعض نظريات الفلسفة الشرقية أو اليونانية . . وهو لا يقدح فى معنى التوحيد الذى عرضناه وإنما هو يلحق بمفهومه النقص وعدم مطابقته لما جاءت به الشريعة .

ثانياً : توحيد العبودية

إن التعريف الذى يكتمل به مفهوم التوحيد عند ابن تيمية ، هو الإقرار بالإلـه بمعنى المألوه المعبود الذى يستحق العبادة ، ليس الإلـه بمعنى القادر على الخلق فحسب ، ولا الإلـه بمعنى القادر على الاختراع وإنما هو الإلـه المعبود :

وذلك لأن العبادة لله هى الغاية المحبوبة له والمرضية له ، التى خلق الخلق لها[1].

والأدلة من القرآن :

1 - ﴿ وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ﴾ [2] .

2 - ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسـول إلا نوحى إليـه أنه لا إلـه إلا أنا فاعبدون﴾[3] .

3 - ﴿ واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ﴾ [4] .

ويقول ابن تيمية لقد نعت الله خاتم أنبيائه ورسله بالعبودية فى أكمل أحواله :

فقال فى الإسراء:

---

(1) ابن تيمية : العبودية ص 2 .

(2) سورة الذاريات : 56 .

(3) سورة الأنبياء : 25 .

(4) سورة الحجر : 99 .

4 ـ ﴿ سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً ﴾ [1] .

وقال فى الإيحاء :

5 ـ ﴿ فأوحى إلى عبده ما أوحى ﴾ [2] .

من هنا كان التوحيد هو رأس الدراسة النقدية التى قدمها الشيخ المفكر فى مجال الإلٰهيات.. وتعد نظريته التى ذهب إليها من أن معرفة الرب فطرية من أهم النظريات التى قيلت فى مبحث إثبات الصانع فى دراسات الفلسفة الإسلامية وقد تعرضت لضروب من النقد وقف الشيخ الفقيه أمامها شامخاً يدافع عن نظريته التى استقاها من القرآن .

ويقدم الباب الرابع والأخير من هذه الدراسة هذه النظرية فى مجال الحديث عن أدلة إثبات وجود الله وكون معرفة الرب فطرية ، كما نعرض لرأى ابن تيمية فى النظريات التى قيلت حول مبحث «الكون» أو «العالم» وقدمه أو حدوثه . . ونختم دراستنا بعرض موقف ابن تيمية من مشكلة الذات والصفات .

---

(1) سورة الإسراء : 1 .

(2) سورة النجم: 10.

الفصل الأول

الله
وفطرية معرفة الرب

أولاً : إثبات الذات بإثبات الصفات

بعد أن عرضنا لمفهوم التوحيد عند ابن تيمية الذى يفرق فيه بين مسألة توحيد الألوهية ، وتوحيد الربوبية ، وأن كمال التوحيد هو توحيد العبودية ، إذ إن دين الإسلام مبنى على أصلين :

على أن يعبد الله وحده لا يشرك به شىء ، وعلى أن يعبد بما شزعه على لسان نبيه ﷺ وهذان هما حقيقة قولنا : أشهد أن لا إلّه إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، فالإلّـه هو الذى تأله القلوب عبادة واستعانة ومحبة[1] .

لقد بين أن التوحيد الذى بعث الله به رسوله ، يمكن أن نميزه إلى نوعين : الأول هو التوحيد «القولى» ، والثانى هو التوحيد «العملى» بهما يكون التوحيد الخالص .

---

(1) ابن تيمية : قاعدة جايلة فى التوسل والوسيلة . . تحقيق الشيخ على الزينى ـ مكتبة القاهرة الطبعة الثانية 1968 ص 169 .

«فالتوحيد القولى مثل سورة الإخلاص ﴿قل هو الله أحد﴾ بالتوحيد العملى ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ ولهذا كان النبى ﷺ يقرأ بهاتين السورتين فى ركعتى الفجر وركعتى الطواف وغير ذلك[1].

وهو يعنى بسورة ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ ما فيها من آيات العبودية ﴿لا أعبد ما تعبدون﴾ ، فهو يقرر بكل وضوح أن :

«التوحيد هو سر القرآن» .

لذلك فإن ابن تيمية فى مجال الإلهيات يرى أن إثبات الصانع وأحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله :

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات ، لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله ، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعاً تاماً عقلياً لا حيلة فيه إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات[2].

ولكن الفلاسفة ومن سلك طريقتهم ، بنوا أدلتهم لإثبات الصانع على النفى وزعموا أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما هو ذاتى داخل فى الماهية ، ومنها ما هو عرضى خارج عن الماهية ، وأسسوا توحيد واجب الوجود الذى مضمونه نفى الصفات على هذه الأصول ، لذلك فإن الشيخ الفيلسوف له موقف مغاير لزعم هؤلاء الفلاسفة .

أما علماء الكلام فقد «بنوا رأيهم فى إثبات الله تعالى على حدوث العالم ذهاباً منهم إلى أن الحدوث هو العلة المحوجة إلى المؤثر وأنه إذا ثبت أن العالم حادث كان لا بد له من محدث يخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود»[3] .

---

(1) المرجع السابق : ص 171 .

(2) ابن تيمية : موافقة . . . ص 231 .

(3) د . محمد خليل هراس : ابن تيمية السلفى . . ص 71 .

من هنا فإن الشيخ المفكر بعد أن يسرد أدلة الفلاسفة والمتكلمين ، يثبت دليل الفطرة بعد أن قام بتحليل لفظ الفطرة على محك اللغة العربية ، والاستخدام القرآنى لها ووضع مفهوماً يختلف عن المفهوم الذى قدمه ابن رشد فى كتابه «مناهج الأدلة» .

معنى ذلك أن منهج ابن تيمية للبحث فى مجال الإلّهيات يبدأ بإثبات الصفات الإلّهية بعد دحض حجج النفاة ، ثم يشرع فى إثبات أدلة وجود الله التى تتمحور بدليل الفطرة ، أما رده على الفلاسفة فى مسألة قدم العالم وإثباته كيف صدر العالم عن الله ، فإننا نلاحظ أنه يأتى فى أبحاثه من قبيل استطراد[1] وليس تقديمه كمبحث مستقل .

ولكن منهجنا فى عرض نظرية ابن تيمية ، سوف يتبع التقسيم التقليدى بأن نبدأ بإثبات رأيه فى أدلة وجود الله وما يرتبط بهذه المسألة من رده لنظرية قدم العالم ، وبعد ذلك يمكن لنا أن نعرض وجهة نظره فى مشكلة الصفات .

ثانياً : مناهج أدلة وجود الله

لقد سلك المتكلمون والفلاسفة لإثبات وجود الله تعالى طرقاً متعددة ، «حصرها صاحب المواقف فى أربع طرق : تذهب إلى أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه»[2] .

وقد عرض ابن رشد آراء الفرق الكلامية المشهورة فى مسألة وجود الله فأثبت للحشرية قولهم بأن طريقة معرفة وجود الله تعالى هوالسمع لا العقل بمعنى أن الإيمان بوجوه الذى كلف الناس التصديق به، يكفى أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيماناً لا مدخل فيه للعقل ، ويرد ابن رشد على هذه الأقوال ببيان الآيات التى تشير إلى الأدلة العقلية التى جاءت بالقرآن[3].

---

(1) قارن «الرد على المنطقيين ص 214 وما بعدها»، (الصفدية) من ص 8 ـ 135 .

(2) د . محمد خليل هراس : ابن تيمية ص 70 .

(3) فلسفة ابن رشد ص 31 .

ويثبت «للأشاعرة» طريقتهم التى بنوها على بيان أن العالم حادث على أساس القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه... ويناقش هذا الرأى ويصفه بأنه غير برهانى ولا يفضى بيقين إلى وجود البارى[1]، وإنه يفضى إلى الدور فى طبيعة المحدث أو التسلسل فى طبيعة الأعراض، لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

ويشير إلى رأى ابن سينا فى «أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وأن هذه الجائزات صنفان، صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول.... ويرى ابن رشد أن هذا القول فى «غاية السقوط» ذلك لأن الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى[2].

يعرض لنا ابن رشد أدلة الصوفية فى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع مثل قوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾.... ويعقب ابن رشد تعقيباً [illegible] السابقة، إذ إن أدلة الصوفية تقترب [illegible] الفطرة التى قال به على نحو ما... وهو فى تعقيبه [illegible] نظرية الصوفية يقول «وهذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس»[3].

ويقول ابن رشد أخيراً بأدلة العناية والاختراع وهما من الأدلة التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم... ويذهب إلى أن «دلالة» العناية «ودلالة الاختراع» هما أدلة الخواص أى العلماء وأدلة

---

(1) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ص 32 - 38 .

(2) المرجع السابق : 42 .

(3) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ص 44 .

الجمهور إذ إن إدراكها يعود إلى الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾[1]. فهو يرى لذلك أن هذه الطريقة هى الأمثل «لمن كان وكده طاعة الله فى الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله»[2].

ثالثاً ـ دليل الفطرة عند ابن تيمية:

يرى الشيخ المفكر أن أدلة الفلاسفة والمتكلمين فى جملتها هى استدلال فاسد لا يوصل إلى العلم أو المعرفة بالله، بل هو يدخل فى إطار البدعة غير المشروعة لا خبراً ولا أمراً:

> فإنهم جعلوا أصل العلم بالخالق هو الاستدلال على ذلك بحدوث الأجسام، والاستدلال على حدوث الأجسام بأنها مسلتزمة للأعراض لا تخلو عنها ولا تنفك منها.. ثم استدلوا على حدوث الأعراض، قالوا: نثبت أن الأجسام مستلزمة للحوادث لا تخلو عنها فلا تكون مثلها... ثم كثير منهم قالوا: وما لم يخل من الحوادث أو ما لم يسبق الحوادث فهو حادث.. وظن أن هذه مقدمة بديهية معلومة بالضرورة لا يطلب عليها دليل.

ويرى ابن تيمية أن ما ظنّـه المتكلمون بديهياً ليس ببديهى، فإنه قد يرى البعض أن جنس الحوادث إذا قدر له ابتداء وجب أن يكون له انتهاء، لأنه يمكن فرض تقدمه على ذلك الحد، فيكون أكثر مما وجد:

---

(1) سورة الأعراف : 172 .

(2) ابن رشد : فلسفة ابن رشد 48 .

وما لا يتناهى لا يدخله التفاضل، فإنه ليس وراء عدم النهاية شىء أكثر منها، بخلاف ما لا ابتداء له ولا انتهاء فإن هذا لا يكون شىء فوقه، فلا يفضى إلى التفاضل فيما لا يتناهى[1].

لذلك فإن أدلة المتكلمين أدلة يعوزها البرهان كما أشار إلى ذلك ابن رشد، لأنه من الصعوبة تقرير المقدمات التى تتركب منها هذه الأدلة من إثبات الجواهر الفردة التى تتركب منها الأجسام أولاً، ثم إثبات الأعراض التى هى صفات الأجسام ثانياً، ثم إثبات حدوث تلك الأعراض بإبطال ظهورها بعد الكمون وإبطال انتقالها من محل إلى محل ثالثاً، ثم إثبات امتناع حوادث لا أول لها وأن ما لا يخلو من الحوادث جنساً أو عيناً فهو حادث، إلى غير ذلك مما فى مقدمات هذه الأدلة من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم يتعذر معه ثبوت هذه الأدلة المدعاة، لذلك فقد يتعذر على الناس الاقتناع بها بسهولة، فضلاً عن كونها واجبة التصديق بزعمهم شرعاً مع أن هذه المقدمات بعينها قد جعلت المعتزلة وغيرهم يذهبون إلى نفى الصفات مطلقاً:

والتزام طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقاً، أو نفى بعضها لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً فى غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله فى الآخرة وعلو عرشه[2].

ويعجب ابن تيمية من جعل المعتزلة هذه الأدلة من أصول الدين، وينكر أن تكون هذه المقدمات داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين، وهى ليست فى الحقيقة من أصول الدين الذى شرعه الله لعباده.

---

(1) ابن رشد : فلسفة ابن رشد ص 43 .

(2) ابن تيمية : موافقة . . . ص 21 .

وأما الدين الذى قال الله فيه ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله﴾. (1) فذاك له أصول وفروع بحسبه(2).

لذلك فقد قصد ابن تيمية إلى القرآن يسأله عن الأدلة الحقيقية الواضحة التى تثبت جلال الرب حتى يعرف الإنسان ربه، فإن خير وسيلة لمعرفة الرب، هو سؤال الله عظمت قدرته، ولم يصادف الشيخ الفيلسوف تعباً أو إرهاقاً فى العثور على الدليل، فقد عثر عليه فى أول ما نزل من القرآن، وبالتحديد فى أول سورة العلق.

أ ـ البيان الأول لأدلة القرآن:

كتب ابن تيمية وهو بصدد تفسير سورة العلق «فصل فى بيان أن الرسول ﷺ أول ما أنزل عليه بيان أصول الدين ـ وهى الأدلة العقلية الدالة على ثبوت الصانع وتوحيده، وصدق رسوله ﷺ، وعلى الميعاد إمكاناً ووقوعاً»(3).

وتعريف ابن تيمية فى تفسيره لأول سورة العلق يذهب مباشرة إلى أنه من الضرورى أن تكون أولى آيات القرآن التى أنزلت بمثابة البنيان الأول للهدى الإسلامى يعلن بداية التعريف بالإله الواحد الأحد، الفرد الصمد، بعد أن قطعت الإنسانية رحلة شاقة وطويلة فى محاولة التعرف على كنه الإله. . . . ويرد ابن تيمية بنزول هذه الآية على الذين كانوا لا يتصورون أن يأتى القرآن بالأصول الفعلية الدالة على ما يخبر به كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات.

---

(1) سورة الشورى : 21 .

(2) ابن تيمية : موافقة ـ ص 22 .

(3) ابن تيمية : تفسير أول سورة العلق . . مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق عبدالرحمن شرف الدين . الطبعة الثانية ـ بمباى 1954 ص 193. . . ويعتقد أنها من مجموعة الأوراق التى أخرجت من عند الشيخ الفيلسوف قبل وفاته ببضعة شهور.

ما هى دلالة خلق الإنسان من العلق على إثبات الخالق؟ يقول الشيخ الفيلسوف فى تفسيره:

وإذا كان أول ما أنزل ﴿إقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم، الذى علم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم﴾، ففى الأولى إثبات الخالق وكذلك فى الثانية (يقصد سورة المدثر التى نزلت بعد العلق).

لذك فإنه ذكر الخلق مطلقاً، ثم خص خلق الإنسان أنه خلقه من علق وهذا أمر معلوم لجميع الناس لذلك فإن هذا الدليل - وهو خلق الإنسان من علق - يشترك فيه جميع الناس، فإن الناس هم المستدلون، وهم أنفسهم الدليل والبرهان والآية، فالإنسان الدليل وهو المستدل كما قال تعالى ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾[1] وكما قال فى آية أخرى ﴿وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه، قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم﴾[2]. وقول الله ﴿خلق الإنسان من علق﴾ بعد أن قال ﴿الذى خلق﴾ هو إطلاق الخلق الذى يتناول كل مخلوق.

ب - القرآن ودليل الأعراض المحدثة:

لقد تنبه الشيخ الفقيه، أن هذا الدليل قد يجعل بعض الباحثين يظن أنه هو دليل المتكلمين فى إثبات الصانع إذ إن الطريقة المشهورة عند المتكلمين هى الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام مما يذهب بهم إلى أن الله لا يحدث شيئاً قائماً بنفسه، وإنما يحدث الأعراض التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض[3].

---

(1) سورة الذاريات : 21 .

(2) سورة يس: 78 - 79 .

(3) ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص . . مكتبة أنصار السنة المحمدية - بدون تاريخ - ص 22 .

فاستدلوا بخلق الإنسان، لكن لم يجعلوا خلقه دليلاً كما فى الآية، بل جعلوه مستدلاً عليه. وظنوا أنه يعرف بالبديهة والحس حدوث أعراض النطفة، وكذلك جواهرها فاعتقدوا أن الأجسام كلها مركبة من الجواهر المنفردة، وأن خلق الإنسان وغيره إنما هو إحداث أعراض فى تلك الجواهر يجمعها ويفرقها، ليس هو إحداث عين[1].

والمتكلمون بأدلتهم يريدون أن يستدلوا على أن الإنسان مخلوق ثم إذا ثبت أنه مخلوق قالوا: إن له خالقاً.

ويرى ابن تيمية «أن هذه طريقة باطلة عقلاً وشرعاً، وهى مكابرة للعقل.. فإن كون الإنسان مخلوقاً محدثاً كائناً بعد أن لم يكن أمر معلوم بالضرورة لجميع الناس.. وكل أحد يعلم أنه حدث فى بطن أمه بعد أن لم يكن، وأن عينه حدثت كما قال تعالى: ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾[2].

إن أدلة المتكلمين التى تقوم على أساس أن الحادث أعراض فقط، وأنه مركب من الجواهر الفردة، إنما هو أساس لا برهان عليه، وإنما يعلم حدوث جوهر الإنسان وغيره من المادة التى خلق منها، وهى العلق، كما قال تعالى: ﴿خلق الإنسان من علق﴾ كما أن كون الإنسان مركباً من جواهر فردة ليس صحيحاً.

فطريقتهم تضمن جحد المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة، وهذا معلوم للخلق، وإثبات ماليس بمعلوم، بل هو باطل، وأن الأحداث لها إنما هو جمع وتفريق للجواهر، وأنه أحداث أعراض فقط[3].

---

(1) ابن تيمية : تفسير أول سورة العلق ص 218 .

(2) سورة مريم : 9 .

(3) ابن تيمية : تفسير أول سورة العلق .. 212 .

فإذا كانت هذه الأدلة تخالف دليل القرآن الأول على إثبات الصانع فهى إذن تخالف الشرع، ومع هذا فإن لها نتائج لا تقبلها العقول، فهى أيضاً لا تتفق مع العقل:

فإن القول له لوازم، فإذا كان باطلاً فقد يستلزم أموراً باطلة ظاهرة البطلان وصاحبه يريد إثبات تلك اللوازم، فيظهر مخالفته للحس والعقل.

ويوجز الشيخ الفيلسوف اللوازم الباطلة لأقوالهم فيرى أن الذين أثبتوا الجواهر المنفردة وقالوا إن الحركات فى نفسها لا تنقسم إلى سريع وبطىء، وإذا كانت الحركة عندهم منقسمة كانقسام المتحرك، وكذلك الزمان وأجزاء الزمان، والحركة عندهم واحد لا ينقسم، فإذا كان المتحركان سواء وحركة أحدهما أسرع قالوا: إنما ذاك لتخلل السكنات.

وكذلك الذين قالوا بأن العرض لا يبقى زمانين خالفوا الحس وما يعلم العقلاء بضرورة عقولهم... فإن كل أحد يعلم أن لون جسده الذى كان لحظة هو هذا اللون.

هؤلاء وهؤلاء ذهبت بهم أقوالهم الباطلة إلى الحيرة فى إفناء الله للأشياء إذا أراد أن يفنيها كما حاروا أيضاً فى إحداثها:

ومن أسباب ذلك ظنهم، أو ظن من ظن منهم، أن الحوادث لا تحتاج إلى الله إلا حال إحداثها، لا حال بقائها.. وهؤلاء يحتجون على بقاء الرب فافتقار العالم إليه، بل إنه قديم، وما وجب قدمه امتنع عدمه.. وإلا فالباقى حال بقائه لا يحتاج إلى الرب عندهم.. كذلك يقولون إن الإرادة لا تتعلق بالقديم ولا بالباقى[1].

وهذا لم يأت به كتاب ولا سنة، ولا دل عليه العقل بل الكتاب والسنة

(1) ابن تيمية : تفسير أول سورة العلق: ص 217 .

يبين أن الله يحيل العالم من حال إلى حال، كما يشق السماء، ويجعل الجبال كالعهن ويكور الشمس، إلى غير ذلك مما أخبر الله فى كتابه، وأن الله لم يخبر أن جميع الأشياء تعدم ثم تعاد.

جـ- المعنى القرآنى للفطرة:

ثم يقدم ابن تيمية البرهان القرآنى على أن معرفة الرب فطرية لا تحتاج إلى استدلال نظرى، فإن وجود الله سبحانه وتعالى لا يتطرق إليه شك الإنسان، لذلك كانت العناية البادية فى آيات القرآن هى لإثبات التوحيد وإقرار مبدأ الوحدانية على ميزان العقل.. وإلا كيف نبتت قضية محاولة إثبات وجود الله؟ إنها إذا كانت مجرد فرض نظرى، فإن هذا الفرض لا ينبع من العقل لأنه يتصل بالخلق المشاهد، وإذا نبع من الواقع المشاهد، فما الذى نشاهده يوحى إلينا بفكرة الألوهية؟

هنا يقدم ابن تيمية الدليل على أن آية العلق، وهى أول ما أنزل على الرسول، تقدم - بذاتها - فى أول بيان للناس الدليل على أن معرفة الله تعالى فطرية، وأنه معروف عند المخاطبين:

> قوله تعالى فى أول ما أنزل ﴿إقرأ باسم ربك الذى خلق﴾ وقوله ﴿إقرأ وربك الأكرم﴾ ذكر فى الموضعين بالإضافة التى توجب التعريف، وإنه معروف عند المخاطبين، إذ الرب تعالى معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق.. وأن المخلوق مع أنه دليل وأنه يدل على الخالق، لكن هو معروف فى الفطرة قبل هذا الاستدلال ومعرفته فطرية، مفروزة فى الفطرة، ضرورية، بديهية، أولية[1].

ويقصد ابن تيمية أولاً التنبيه على أن الرب معروف عند الخلق، وأن الفطرة مقرة به، كما يشير القرآن إلى ذلك فى آية الميثاق:

---

(1) المرجع السابق نفسه: ص 261.

﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾[1].

وكذلك قول الرسل:
«أفى الله شك».

هو نفى، أى ليس فى الله شك، وهو استفهام تقرير يتضمن تقرير الأمم على ماهم مقرون به أنه ليس فى الله شك.. فهذا استفهام تقرير[2].

وتعد كتابات ابن تيمية عن مفهوم الفطرة فى القرآن من الأبحاث النفسية الدقيقة التى ينبغى الإشارة إليها، فهى من الجوانب التى لم يكشف عنها النقاب بعد فى إنتاج ابن تيمية الفكرى[3]، فهو يعرض لمفهوم الفطرة كما يذكره القاضى أبو بكر بن العربى بأنه الإقرار بمعرفة الله تعالى وهو العهد الذى أخذه عليهم فى أصلاب آبائهم، وليس أحد إلا وهو يقر بأن له صانعاً ومدبراً وإن سماه بغير اسمه ـ قال تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول، ولا يأخذ القاضى أبو بكر بمعنى الإسلام، لأنه لو كانت الفطرة الإسلام فإن ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقاً لله[4].

---

(1) الأعراف: 172 .

(2) ابن تيمية : تفسير أول سورة العلق ص 275 .

(3) تقع أغلب هذه الأبحاث فى الجزء الرابع من كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. . . وهو الجزء الذى لم ينشر حتى الآن. . وتوجد نسخة خطية منه بدار الكتب المصرية تحت عنوان «الجمع بين العقل والنقل» تحت رقم 182 عقائد . وقد أشار إليه الدكتور محمد رشاد سالم عند تحقيق الكتاب . . انظر درء تعارض العقل والنقل ص 51 .

(4) ابن تيمية : الجمع بين العقل والنقل . . . الجزء الرابع من كتاب موافقة صريح المعقول لصريح المنقول مخطوط بدار الكتب المصرية برقم 182 عقائد ورقة 38 .

ويأخذ ابن تيمية بمعنى الإسلام، فالفطرة عنده تعنى الإسلام، وهذا لا يقود إلى أن الكفر ليس من خلق الله، وإنما ينبغى أن يعلم أن التغير وارد على الفطرة السليمة:

إن الله فطر الناس كلهم على فطرته المذكورة وفطرة الله إضافتها إليه إضافة مدح لا إضافة ذم، فعلم أنها فطرة محمودة لا مذمومة من ذلك إنه قال: ﴿فَأَقِمْ وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها﴾[1] وهذا نصب على المصدر الذى دل عليه الفعل الأول عند سيبويه وأصحابه، فدل على أن إقامة الوجه للدين حنيفاً هو فطرة الله الذى فطر الناس عليها[2].

وفى موضع آخر من أبحاث ابن تيمية، يقول بأنه إذا قيل عن الرجل إنه ولد على الفطرة أو خلق حنيفاً ونحو ذلك فليس المراد به أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده فإن الله تعالى يقول ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ ولكن فطرته مقتضية وموجبة لدين الإسلام، وموجوبات الفطرة ومقتضاها يحصل شيئاً بعد شىء بحسب كمال الفطرة[3].

إذن الفطرة هى بداية استعداد الكسب، قد يستقيم الإنسان معها، وقد ينحرف عن فطرته، وإن هذا الإنحراف والاختلاف إنما جاء مرضاً طارئاً بعد ذلك: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾[4]، وأن هذا الخلاف واتساع شقته إنما كان بتأثير الوراثة وتلقين كل جيل عقيدته للناشئين فيه[5].

وإن كان هذا الرأى يعنى أن الوراثة لها دخل فى إفساد هذه الفطرة، فإن الشيخ الفيلسوف يفسر النسيان تفسيراً دينياً بأن فساد الفطرة يرجع إلى

---

(1) سورة الروم : 30 .

(2) ابن تيمية : الجمع بين العقل والنقل . . ورقة 43، الفقرة واردة ضمن رسالة عن السماع والرقص ـ مجموعة الرسائل الكبرى جـ 2 ص 329 .

(3) ابن تيمية : الجمع بين العقل والنقل ورقة 48 .

(4) سورة يونس : 19 .

(5) د. محمد عبد الله دراز: الدين ـ دار القلم القاهرة 1934 ص 113.

نسيان الإنسان لربه ولما أنزله، قال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك الفاسقون﴾[1]، وهذا يقتضى أن نسيان الله كان سبباً لنسيانهم أنفسهم، وأنهم لما نسوا الله عاقبهم بأن أنساهم أنفسهم[2].

لقد أنكر أهل الكلام أن تكون معرفة الرب فطرية وإلا لماذا ينكرون هم هذه الحقيقة ويقيمون الأدلة العقلية على المطالب الإلهية؟

يجيب الشيخ فى تحليل نفسى رائع بأن الإنسان قد يقدم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به.. والذى يبين ذلك أن الأفعال الاختيارية لا تتصور إلا بإرادة تقوم بنفس الإنسان:

وهكذا المعرفة موجودة فى قلوب هؤلاء (المنكرين) فإن هؤلاء الذين أنكروا محبته هم الذين قالوا: معرفته لا تحصل إلا بالنظر، فأنكروا ما فى فطرهم وقلوبهم من معرفته أو محبته[3].

وهكذا يثبت الشيخ الفقيه فطرية معرفة الرب وأن الأدلة التى قيلت فى هذا المجال لا تخرج عن كونها اكتساباً للجدل الذى تدفع إليه الفطرة الإنسانية والتى تقر أساساً بالله ولكنها تنكر هذا الإقرار لفساد ران عليها.

---

(1) سورة التوبة : 67 .

(2) ابن تيمية : تفسير أول سورة العلق . . . ص 282 .

(3) المصدر السابق : ص 275 - 278 .

الفصـل الثانى

العـالـم

يفصل دائماً الشيخ الفقيه بين الخالق والمخلوق لتستقيم لـه عناصـر القضايا الفلسفية التى يبحثها... ولعلنا نقف فى بعض أبحاثه على اصطلاح «الكون» كنتيجة لمشيئة الرب «كن» لهذا فإننا لا نصل إلى مفهوم الكون من الناحية الفلسفية، ولكننا لو أردنا أن نصل إلى آراء ابن تيمية فى مجالات الكون، فإننا ننظر فى مشكلة «العالم» فى أبحاثه، من ناحية الطبيعة ومن ناحية الصدور فهو يصوغ المشكلة التى يتلقفها الفلاسفة والمتكلمون بقولهم أبداً: هل العالم حادث أم ليس بحادث؟

أولاً ـ مفهوم العالم عند ابن تيمية:

اتساقاً مع أسس النقد عند ابن تيمية التى عرضنا لها، فإنه يقول:

والمراد بالعالم فى الاصطلاح هو كل ما سوى الله، فإن هذه العبارة لها معنى فى الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل

وغيرهم، ولها معنى فى عرف المتكلمين، وقد أخذت الملاحدة لها معنى ثالثاً[1].

يقدم ابن تيمية إذن ثلاثة مفاهيم للعالم، تتنوع بتنوع الطبقة المفكرة، وكل معنى له الأبعاد التى يناقشها الشيخ الفيلسوف حتى يصل إلى مفهومه هو الخاص.. ويمكن أن توجز هذه المعانى الثلاثة فى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يذهب إلى أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن وأن الله وحده هو القديم الأزلى، فهو المختص بالقدم كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية وهذا الاتجاه هو المعروف عن الأنبياء والرسل وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى وهو مذهب أكثر الناس.

الإتجاه الثانى: أن يقال: لم يزل الله لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك، مثل أن يقال: إن كونه لم يزل متكلماً أو فاعلاً بمشيئته، بل لم يزل قادراً هو ممتنع، وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم، وهذا الاتجاه لا يوجد لا فى القرآن ولا فى السنة.

. **الاتجاه الثالث:** هو ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بأن العالم محدث أى معلول لعلة قديمة أزلية، أوجبته فلم يزل معها، وسموا هذا: الحدوث الذاتى، وغيره: الحدوث الزمانى، والتعبير بلفظ الحدوث عن هذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات لا العرب ولا غيرهم إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى[2].

---

(1) ابن تيمية : موافقة . . . ص 68 .

(2) ابن تيمية : موافقة. . . ص 69 .

ثانياً ـ قدم العالم عند الفلاسفة:

هناك اتجاه الفلاسفة القائلين بقدم العالم، واتجاه المتكلمين القائلين بحدوثه، ولكنه يشير إلى اتجاه ثالث هو اتجاه ابن سينا وأتباعه الذين:

> سلكوا طريقة مركبة من طريق المتكلمين وطريق هؤلاء الفلاسفة.. فقالوا: الموجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً.. والممكن لا بد له من واجب ـ كما يقول المتكلمون: الموجود إما محدث وإما قديم، والمحدث لا بد له من قديم، فلا بد من موجود واجب قديم[1].

معنى هذا أن الفلاسفة قائلون صراحة بقدم العالم بالزمان وإن جعلوه محدثاً بالذات بمعنى استناده إلى الغير. ويصور الشيخ المفكر هذا الموقف بأنه تقرير «قول من يجعل العلة الغائية قديمة كما يجعل العلة الفاعلية قديمة كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة القائلين بقدم العالم، لأن القول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح[2].

ويرد ابن تيمية على هذه النظرية من وجوه كثيرة حفلت بها رسالته الصفدية التي خصص معظمها للرد على الفلاسفة.. ويمكن أن نشير إلى أهم هذه الردود[3]:

1 ـ إن القول بعلة تامة مستلزمة لمعلولها يستلزم ألا يحدث، وأن كل ما حدث في العالم حدث بغير إحداث محدث ومعلوم بأن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح.

---

(1) ابن تيمية : كتاب الصفدية .. تحقيق د . محمد رشاد سالم الجزء الأول ـ الرياض 1976 م ص 86 .

(2) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ـ رسالة الإرادة والأمر جـ 1 ص 328 .

(3) المصدر نفسه : ص 329 .

2 ـ إنه لو كان كل شيء من العالم قديماً لكان صادراً عن موجب بالذات وعلة تامة أزلية باتفاق العقلاء، وهو معلوم بالدليل العقلى، فإنه إذا كان قديماً، فإن كان فاعله فاعلاً بغير قدرة ومشيئة فهو موجب بذاته، وإن كان فاعلاً بقدرة ومشيئة، فإن كان الفاعل بالقدرة والاختيار لا يقارنه شيء من مفعولاته امتنع أن يكون مفعوله مقارناً له فامتنع قدم مفعوله[1].

ويظهر ابن تيمية مدى التناقض فى الرأى عند القائلين بنظرية قدم العالم لأنه لو كان العالم قديماً لم يجز فاعله ممن يجب أن يتراخى عنه مفعوله لأن ذلك جمع بين النقيضين: كيف يكون مفعوله قديماً أزلياً.. ويكون متأخراً عنه حادثاً بعد أن لم يكن؟[2].

3 ـ يفند ابن تيمية قولهم «بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» ويصف القول بأنه باطل متناقض.. لأنه إذا كان صدور الصادرات عنه هو فعله لها، والفعل إضافة محضة إليه، بينما هو عندهم لا يوصف بصفة ثبوتية، بل لا يوصف إلا بما هو سلب، إذن لو صدرت عنه آلاف الأشياء فلن يكون ذلك إلا بمنزلة سلب الأشياء عنه [3].

ثالثاً ـ حدوث العالم عند المتكلمين:

أشرنا فى الفصل السابق، إلى أن المتكلمين قد جعلوا حدوث العالم عدتهم فى الاستدلال على وجود الله، إنهم يستدلون كذلك بحدوث العالم على أنه تعالى قادر مختار لا موجب بالذات، إذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قديماً مثله لامتناع تخلف المعلوم عن علته. فحدوث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره.

---

(1) ابن تيمية : الصفدية ـ ص 74 .

(2) المرجع السابق : ص 75 .

ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص 214، 215 .

ولكن كيف حدث العالم عن الله، مع أن الله بصفاته قديم.. وهل يتصور حدوث حادث عن قديم بدون واسطة حادثة اقتضت ذلك الحدوث؟ هنا اختلف المتكلمون: فقال الأشاعرة إن العالم إنما حدث فى وقته الذى حدث فيه، وهو كاف للصدور من غير احتياج إلى شىء آخر من حدوث إرادة فى ذاته تعالى أو وجود ميزة فى الفعل[1].

وينقض ابن تيمية هذا الرأى أيضاً، بل ويقول للمتكلمين:

> ولما كا هذا الدليل عمدتكم استطال عليكم الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله، وهذا لدليل مناف فى الحقيقة لحدوث العالم لا مستلزم له، فإنه إذا كان هذا الحادث لا بد له من سبب حادث، وكان هذا الدليل مستلزماً لحدوث الحادث بلا سبب، لزم أن لا يكون الله أحدث شيئاً، فإذا جوزنا ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح، انسد طريق إثبات الصانع الذى سلكتموه[2].

إن كل مذاهب الفلاسفة والمتكلمين قد وقعت فى التناقض ، وهنا يدلى الشيخ الفيلسوف برأيه فى مسألة صدور العالم عن الله... فإن المسألة فى نظر العقل لا تخرج عن هذين الاحتمالين، مقتضى قدم العالم أو حدوثه. ويرتبط رأى ابن تيمية فى المسألة بكلامه فى مشكلة القدر.. لذلك فإنه يقول بأننا يجب أن نفرق بين شيئين: (أ) أنواع الحوادث أو أجناسها... (ب) وأعيانها أو أشخاصها.

أما النوع أو الجنس فقديم، وأما الحوادث أو أشخاصها فحادثة.. ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلاً له إذا شاء.. ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شىء لا إلى نهاية إلا وهو محدث.

---

(1) د . محمد خليل هراس : ابن تيمية ص 170، 171 .

(2) ابن تيمية : منهاج السنة.. (محقق) جـ 1 ص 313 .

رابعاً - رأى ابن تيميه:

يذهب ابن تيمية إلى أن العالم محدث لأنه من الفئات المخلوقة لله بعد إن لم يكن، ويعضد رأيه بموافقة كبار النظار من المسلمين وغير المسلمين أمثال موسى بن ميمون وهو فى اليهود كأبى حامد الغزالى فى المسلمين... بمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأول عليها، حتى الرازى وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة[1].

ونلاحظ هنا أن أثر القرآن لم يكن بارزاً فى تكوين رأى ابن تيمية عن العالم لأن كل ما سوى الله مخلوق، وقد أثبت ابن تيمية أن أول سورة العلق تشير إلى أن عالم الأعيان كله مخلوق لله يتساوى فى ذلك الإنسان أو العالم أو ما هو أكبر أو أصغر فالعالم إذن فى رأيه مخلوق أو محدث بلغة الفلاسفة.

---

(1) ابن تيمية : موافقة . . . ص 73 .

الفصل الثالث

الذات والصفات

أولاً ـ تحليل لعناصر الفتوى الحموية الكبرى:

لعلنا نصل الآن إلى أهم مشكلة كانت السبب المباشر فى كل ما أصاب الشيخ الفقيه من محن طافت به من سجن إلى سجن حتى قضى نحبه شهيداً فى سجن قلعة دمشق.

إن مشكلة الصفات تكاد أن تكون أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأكثرها خصوبة فى مادتها الجدلية، بل تكاد أن تكون هى المحور الذى تدور عليه مباحث علم الكلام برمته.

إنها تتصل بالتوحيد الذى هو «سر القرآن» والمطلب الأقصى لكل جهود المتكلمين ومفكرى الإسلام من الأئمة الأربعة ومن تبع طريقتهم... إنها ترتبط ارتباطاً مباشراً بالذات الإلهية جلت عظمتها.

إنها هى هى محور أبحاث قدم العالم وحدوثه لتعلقها بصفة القدرة والعلم الإلهى، ومباحث القضاء والقدر والجبر والاختيار كما قدمنا لها لارتباط المشيئة الإنسانية بالمشيئة الإلهية المطلقة.

إنما هى هى عين اعتقاد الإنسان بربه، وهل هو إله فى الأذهان يتصوره الإنسان ليشفى اضطرابه، أم هو إله مريد، حى قيوم، عالم الغيب والشهادة يقول للشىء «كن» فيكون.

من هنا كاد منهج البحث أن يبدأ بها ويضعها فى الفصل الأول من هذا الباب كما ألمحنا، حتى يمكن عرض منهج الشيخ الفيلسوف فى الصفات الذى تراه فى كل فقرة من فقرات مؤلفاته بشكل أو بآخر.. ولكن آثرنا أن نبدأ ببحث أدلة وجود الله حتى تكون الذات التى تلحق بها الصفات قد وضح الطريق إليها.

لقد استمد الشيخ المفكر منهجه فى إثبات الصفات من القرآن مباشرة، لذلك فإن أثر القرآن أقوى ما يكون تأثيراً فى أبحاث ابن تيمية لمشكلة الصفات.. ولعلنا قد أشرنا إلى أن السؤال الذى كان أساس الفتوى الحموية سنة 698 هـ استهدف مشكلة الصفات ذات الأهمية والخطورة العظيمة معاً فى أبحاث الفكر الإسلامى كلها.

وصل إلى ابن تيمية السؤال من مدينة حماة عما يجب الإيمان به من صفات الله الثابتة فى كتابه الحكيم وصحيح سنة رسوله الكريم حيث كان منطوق السؤال:

ما قول السادة الفقهاء أئمة الدين فى آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1]، وقوله ﴿ثم استوى على العرش﴾[2] وقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾، إلى غير ذلك من الآيات، وأحاديث الصفات كقوله ﷺ إن قلوب بنى آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن، وقوله: «يضع الجبار قدمه فى النار، إلى غير ذلك[3].

لقد كان فى رد الشيخ فى شبابه حاسماً فى إثبات ما أثبته الله لنفسه من

(1) سورة طه : 5 .

(2) سورة يونس : 3، الرعد: 2، الفرقان 59، السجدة: 4 .

(3) ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى - المطبعة السلفية القاهرة - 1387 هـ ص 4 .

صفات ونفى ما نفاه الله عنه تعالى.. وكانت فتواه تعرف بالفتوى الحموية، وبعد أن أراد الله بالشيخ أن يفتنه فتوناً، وثار أعداء الشيخ ينشرون فتواه ويتهمونه بالتشبيه والتجسيم وما إلى ذلك، أخذ الشيخ الفقيه يضيف إلى الفتوى نصوصاً جديدة بعد أن التحم بمعارك جدلية هائلة مع الفلاسفة والمتكلمين فكانت الفتوى الحموية الكبرى هى الوثيقة الهامة التى تبلور منهج ابن تيمية فى إثبات الصفات وأثر القرآن عليه.

أ- قيام الصفات بالموصوفات:

يذهب ابن تيمية فى اتجاهاته العقلانية إلى أن بداهة العقول لا تقبل سوى أن تكون الصفة هى عين الموصوف بمعنى قيام الصفة بالموصوف فإن المعقول:

> هو قيام الصفات بالموصوفات، والأعراض بالجواهر، كالصورة الصناعية مثل صورة الخاتم والدرهم والسرير والثوب، فإنه عرض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يرفض عقلاً أن تكون الصفات خارجة عن مسمى الموصوف، ولا زائدة على ذلك، بل هى داخلة فى مسمى اسمه.. ويبدو أن الشيخ المفكر يمهد لربط هذا الكلام بالتوحيد الخالص فيقول:

> والخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هى وجوده الثابت الذى لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التى هى حقيقته الثابتة فى نفس الأمر[1].

هذا الاتجاه من ابن تيمية يجعل الموجود بنفسه لا ينفك عن الموجود بغيره، فإن كل موجود فى نظره إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره، والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه، ثبت وجود الموجود بنفسه، وإذا سمى هذا واجباً وهذا ممكناً كان ذلك أمراً لفظياً.

---

(1) ابن تيمية : موافقة . . . جـ 1 ص 178 .

فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه خالق لكل ما سواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قدر لها وجود فى الخارج فهى حاصلة به أيضاً سبحانه وتعالى[1].

هكذا يتحدد الإطار النقدى العام الذى يتحرك خلاله الفكر عند ابن تيمية وهو قيام الصفات بالموصوفات لذلك فإن الخالق هو الأولى أن تكون حقيقته هى وجوده الثابت، هو الموجود الواجب بنفسه، ثم تكمل دائرة عقلانيته برفض الكلمات التى لا معنى لها سوى أنها تضم التناقض فى ذاتها، فينكر الجوهر الفرد ويثبت الصفات الخبرية، بحيث تكون هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له، ويرد على القائلين بأن كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر إلى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات - بأن هذا قول باطل.

وإن هناك ذاتاً موصوفة بصفات، ولا دليل لك على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة مفتقرة إلى من يركب صفاتها فيها، فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها، أو وجود معانٍ فيها[2].

ومع أن هذه الأقوال كتبها الشيخ المفكر بعد إذاعة الفتوى المهمة الكبرى بزهاء العشرين عاماً، إلا أن الفتوى ذاتها تمثل منهجه الذى إلتزم به وهو الأخذ بظاهر النص القرآنى ليتدبره.. وحيث إن مصدر منهجه ثابت لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فقد ظل أصل منهجه يمثل كل أطوار نضجه الفكرى.

أ- الصفات ومنهج السلف:

«أول ما يصادفنا فى الفتوى هو أنه يظهر حيرة علماء الكلام والفلاسفة بكلام الفخر الرازى وهو يقول:

---

(1) المرجع السابق : ص 196 .

(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

نهايــة إقــدام الــعــقــول عــقــال
وأكــثر ســعــى الــعــالمــين ضــلال
ولم نستفــد من بــحثــنــا طــول عمــرنــا
ســوى أننــا جمعنــا فيــه قيــل وقــالــوا

لقد تأمل الرازى الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ورأى أن أقرب الطرق طريقة القرآن، فيقرأ فى الإثبات: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] و﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾[2] ويقرأ فى النفس ﴿ليس كمثله شىء﴾[3] ﴿ولا يحيطون به عــلماً﴾[4].

لذلك يرى ابن تيمية أن طريقة السلف الصالح فى إثبات الصفات هى أقوم الطرق إذ إن الكتاب من أوله إلى آخره مملوء بما هو إما نص. وإما ظاهر فى أن الله سبحانه وتعالى هو العلى الأعلى، وهو فوق كل شىء، وهو عالٍ على كل شىء وإنه فوق العرش، وإنه فوق السماء..

والأدلة من القرآن:

1 - ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾[5].

2 - ﴿إنى متوفيك ورافعك إلىّ﴾[6].

3 - ﴿أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور، أم آمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حــاصبــاً﴾[7].

---

(1) سورة طه : 5 .

(2) سورة فاطر : 10 .

(3) سورة الشورى : 11 .

(4) سورة طه : 110 .

(5) سورة فاطر : 10 .

(6) سورة آل عمران : 55 .

(7) سورة الملك: 16-17.

4 ـ ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾[1].

وغير ذلك من الآيات التى تجعل العلو من الصفات الإلهية.

ب ـ قاعدة الصفات القرآنية:

يخرج من تحليله بقواعد شاملة ـ على حد تعبيره ـ وهى:

أولاً ـ «أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ـ وما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث»[2].

ثانياً ـ «رفض التأويل العقلى لآيات الصفات لأن ذلك سوف يمثل مسوغات كثيرة تصرف الناس عن الحقيقة، فيحيل كل واحد أهواءه إلى العقل، والسؤال: بأى عقل يوزن الكتاب والسنة؟ ويذكر قول الإمام مالك: «أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء؟» ثم يدلل على صحة مذهبه بعدة عناصر أهمها أن النصوص الواردة لا تحتمل التأويل، وإن الرسول ﷺ جاء بها عامة بالاضطرار»[3].

ثانياً ـ الصفات بين النفى والإثبات:

عرضنا لإحدى قواعد الشيخ الفقيه التى لا يفرق بين الصفات والموصوفات، فالقول عنده بالصفات كالقول بالذات[4]، لذلك كان لمفهوم النفى والإثبات عنده ارتباط بمنهج السلف فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات، مع نفى مماثلة المخلوقات: إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾[5] ويحلل ابن تيمية الآية إلى الإثبات والنفى الشرعيين:

---

(1) سورة السجدة: 5 .

(2) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ص 18 .

(3) ابن تيمية: الفتوى الحموية الكبرى ص 20 .

(4) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص 29 .

(5) سورة الشورى: 11.

ففى قوله (ليس كمثل شىء): رد التشبيه والتمثيل، وقوله (وهو السميع البصير) رد للإلحاد والتعطيل.

وهو يرى أن الله سبحانه وتعالى بعث رسله (بإثبات مفصل، ونفى مجمل) فأثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح من التشبيه والتمثيل كما قال تعالى: ﴿فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا﴾[1]. قال أهل اللغة: هل تعلم له سمياً أى نظيراً يستحق مثل اسمه. وفى نفى إفك المشركين قال تعالى: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين﴾[2].

ولعلنا فى عرضنا لكون معرفة الرب فطرية، ألمحنا إلى أنه قد قال بأن الفطرة تتعرض للإفساد كما تتعرض للكسب الجيد، تبعاً لما تصادفه من ظروف خارجية. لذلك يعود ابن تيمية ليقول بأن الله سبحانه وتعالى أتى بالإثبات المفصل فى آياته حتى يعرف الإنسان ربه على الحقيقة والأداة للإثبات المفصل من القرآن:

1 ـ ﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم﴾[3].

2 ـ ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد﴾[4].

وتنتهى الآيات المحكمات بقوله ﴿وهو العليم الحكيم﴾، ﴿وهو العليم القدير﴾، ﴿وهو السميع البصير﴾.

وهناك أمثال هذه الآيات التى وردت فى أسماء الرب تعالى وصفاته، فإن فى ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل، وإثبات وحدانيته بنفى التمثيل.

---

(1) سورة مريم: 65.

(2) الصافات : 181 .

(3) البقرة : 255 .

(4) سورة الإخلاص .

ولكن ابن تيمية يشير إلى طرق الفلاسفة والمتكلمين التى تصف الحق تبارك وتعالى بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل وإنما يرجع إلى وجوده فى الأذهان، يمتنع تحقيقه فى الأعيان. فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حى، ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفى شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع فى بداهة العقول[1].

إن تحليل الشيخ المفكر لآيات الذات والصفات بالقرآن جعله يضع أساساً منهجياً يصلح كميزان للتفرقة بين صحيح الأقوال من فاسدها:

[إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل]

(1) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص 12 .

الخاتمة

"التوحيد سر القرآن"
"ابن تيمية"

لعلنا نصل الآن بعد هذه الدراسة لأثر القرآن على منهج التفكير النقدى عند ابن تيمية إلى طائفة من النتائج التى يمكن أن توطىء للباحثين فكر ابن تيمية، تمهيداً لمزيد من الدراسات التى يحس الباحث أن كل عنصر منها يحتاج إلى دراسة مستقلة.

أولاً - إن الإمام السلفى يعد - بالمقاييس المنهجية - أحد مفكرى المنهج النقدى فى الفكر الإسلامى قبل أن يولد هذا النمط من مفكرى الغرب ببضع مئات من السنين... فإن معرفته الدقيقة للعلاقة بين القرآن والإنسان، قد أتاحت له أن يجعل النص القرآنى بمثابة «الموضوع التجريبى» الذى يتناوله العقل بالفهم والتفسير، فكان إدراك عقله الصريح المؤمن للقرآن سبباً فى إمداده بعشرات من القواعد المنهجية التى تثرى من مادة الفكر الإسلامى لتمنحه دفعة جديدة إيذاناً بقرب نضج الأدمغة العربية لتفرز عبقريات موسوعية.

ثانياً - ابن تيمية صاحب شخصية استقلالية ناقدة فى الفكر

الإسلامى.. ولم تؤثر عليه حنبليته حتى ينتصر لإحدى الفرق التى «يظن» أنها الناجية من النار، كما فعل البغدادى حيث انتصر لأهل السنة والجماعة، ووصفهم بأنهم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم.

لم يأخذ ابن تيمية بهذا الاتجاه على غير ما كان يتوقع الباحثون من انتصاره القطعى والكامل لمذهب أهل السنة والجماعة.

صحيح أنه كان يرجح مذهب أهل السنة والجماعة حيث كان يسمى نفسه هو وأصحابه بالسلفية، ويعترف أنه متبع لا مبتدع، وهذا اتجاه فيه كثير من الحق، ولكن مما لا شك فيه، أن الشيخ المفكر قد عالج مسائل كثيرة لم يعالجها هؤلاء السلف، ولم يخوضوا فيها مثل مباحث الجوهر والعرض والمتحيز والجهة والجسم وغير ذلك من المباحث التى لم يكن للسلف بها عهد... مما أصاب المستشرق الألمانى «بروكلمان» بالحيرة فقال بأن ابن تيمية قد فشل فى أن يحافظ على المدرسة الحنبلية كما هى ثابتة عبر تاريخها المعروف.

ثالثاً - إن القاعدة المنهجية العامة التى وضعها الشيخ الفيلسوف لدرء التعارض بين العقل والنقل تعد الأساس المتين لصياغة الأساس العقلانى للتوحيد الذى هو «أس» البحث فى الدراسات الفلسفية الإسلامية، ولو أننا قد لاحظنا أنه فى آيات الصفات لا يميل إلى استخدام العقل الذى يشعر دائماً بالعجز أمام تفسير صفات يتصورها الإنسان مماثلة بينه وبين الله سبحانه وتعالى، إلا أن المنهج شىء، والتطبيق للمنهج شىء آخر. فإن تطور القدرة على التصور واستخداث نظريات جديدة يساعد بخطوات منهجية سليمة أن يستقيم التطبيق.

رابعاً - لم تتحدد مواقف ابن تيمية من الفلاسفة أو من الفرق الكلامية أو من أرباب المجاهدات من الصوفية تبعاً لنظرياتهم فى ذاتها، وإنما تحددت مواقفه تبعاً لالتزام هذه النظريات أو عدم التزامها بما جاء بالكتاب والسنة فقد كان يمجد المعتزلة فى اعتزازهم بالعقل ولكن بلا شطط أو افتتان. وكان يمجد أصحاب المجاهدات من الذين عرفوا الله بجماع أنفسهم، ومارسوا فن العبادة الصحيحة مستغرقين فى حب الذات الإلهية بلا فقدان للذات العابدة التى تعى

دائماً التكليف وتستجيب قبل غيرها لأوامر الشريعة ومذاهبها، لأن الأمة الإسلامية إذا تركت قلبها العابد يغرق فى بحور الحب الإلّهى فماذا بقى لها من مصابيح الهدى الإنسانية ؟

من هنا تصبح أبحاثه فى التصوف الإسلامى إضافة جديدة لتجليات الذين يجاهدون فى الله حتى يلتقى الوجدان المسلم بالعقل المؤمن لتجديد أعظم حضارة عرفها تاريخ البشرية.

خامساً - لا يعد الإمام السلفى مجدداً فى الفكر الإسلامى بقدر ما يعد توقفاً فذاً فى عصره يكافح الحجب الكثيفة التى حجبت النور الإلّهى عن الناس فأوشكنا أن نلتقى بإسلامين: أحدهما، إلّهى والثانى: إنسانى وضعى يجعل للإنسان العصمة لطفاً من الله، ليصنع البدع فى الدين.. وإنما كان الإمام السلفى منادياً يفتح باب الاجتهاد من جديد دائماً أبداً لعل الإنسان يسجد ويقترب من الحقيقة الإلّهية.

سادساً - إن نظرية ابن تيمية فى التفسير والتى بمقتضاها كان يفسر القرآن بالقرآن، هى من النظريات التى ينبغى أن تلقى من اهتمامات المفكرين الشيء الكثير. لأنه أصبح من المحتم علينا أن نعى حديث رسول الله ﷺ الذى روى عنه يقول «من أراد العلم فليثور القرآن» بمعنى التدبر والبحث، فكأن الرسول مازال ينادى «ثوروا القرآن» أى أثيروه حتى نأخذ من الخيرات ما يسد رمق العقل الحديث وهو يتطلع إلى الحقيقة وقد حيرته نزواته الوجدانية ونداءات عقله التى لا تكف عن السؤال.. إن مهمة «تثوير القرآن» التى تأخذ بجماع قلبى، جعلتنى لا أفكر إلا باللسان العربى: «لسان الملة» لعلى أنقذها تبقى لدى من لحظات عمر فى فهم معانى القرآن مجتهداً فى تثويره، وهى المهمة التى لم يبدأ فيها شيخى ابن تيمية إلا قبل وفاته بأشهر قلائل.

سابعاً - إن موقف الشيخ من الفلاسفة المسلمين، وعدم رضاه عن وجود طائفة تزعم أنها تفلسف الشريعة، ثم هى تقول بما يتعارض مع الشريعة نصاً وروحاً، لا يعد قدحاً منه للفلسفة فى ذاتها، ولكن يعد محاولة منه للخروج بالفلسفة الإسلامية من دائرة التقليد إلى دائرة الأصالة فينادى بخلع رداء الفكر

الإسلامى من فوق جسد الفلسفة اليونانية حتى تبقى للفلسفة اليونانية أصالتها وتبقى للإسلام عظمته، لا سيما وأن كلمة الحكمة فى القرآن تستخدم على أنها معرفة أسرار الأشياء، وتستخدم مرة أخرى مرادفة لمعنى القرآن نفسه، فهى دعوة مفتوحة لاستحداث فكر إسلامى حقيقى يقول للعقل البشرى إننا نفكر على ضوء الهدى الإلهى ونجادل بالتى هى أحسن.

ثامناً - إن موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطى أوضح دلالة على الأصالة وأقرب إلى الإحساس بخطورة فكر الشيخ الفيلسوف من أى مجال بحث عقلانى آخر. فإن مفكراً إسلامياً يصل إلى أن المنطق هو صورة لفكر عصره مرتبطاً بلغة عصره ونظريات عصره وينادى بتحليل الفكر القرآنى لتتقدم نحو منطق إسلامى خالص يكون حينئذ فعلاً عاصماً للفكر البشرى من الوقوع فى الخطأ، لأن قواعده مستقاة من كتاب الله وسنة رسوله. . . هذا الموقف يعد بداية لتحرك منهجى إسلامى يوطىء لنا فهم ما يجعله كتاب الله، ويخصص ما يفصله، حتى تكون لنا الشخصية المنهجية المستقلة.

تاسعاً - لقد كانت دعوته إلى أهمية التفكير باللغة العربية من أهم القواعد المنهجية التى تجعل للدراسات الإسلامية جدوى لخلوها من التناقض الناشىء عن استخدام ألفاظ الفلسفات الأعجمية وكلماتها، فى قضايا تعد اللغة العربية العامل الحاسم فى إبراز معانيها.

عاشراً - يعد القرآن هو سر الإبداع الفكرى فى أبحاث ابن تيمية فقد استطاع التوجيه القرآنى أن يخلق منه عقلية منظمة ناقدة تعلى من شأن العقل ولكن فى نطاق المجريات، واعتبار عالم الأعيان هو الأساس فى القياس الذهنى، دون أن يتجاهل عالم الأذهان والتصورات. إن هذا الاتجاه النقدى فى أبحاث الشيخ المفكر، يجعل إعادة النظر فى تراثه الفكرى من أهم واجبات المفكرين فى العصر الحديث لتستمر الدفعة الحضارية للفكر الإسلامى فى العصر الحديث.

مراجع البحث

القرآن الكريم.

1 ـ ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم) ـ منهاج السنة النبوية ـ الطبعة الأولى بولاق 1321 (أربعة أجزاء).

2 ـ منهاج السنة النبوية ـ تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ـ الجزء الأول القاهرة 1962. الجزء بدون تاريخ.

3 ـ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة درء تعارض العقل والنقل ـ تحقيق د. محمد رشاد سالم ـ مركز تحقيق التراث القاهرة 1971.

5 ـ الجمع بين العقل والنقل مخطوط 182 عقائد دار الكتب.

6 ـ الرد على المنطقيين. طبعة بمباى 1949.

7 ـ مجموعة الرسائل والمسائل ـ تحقيق السيد محمد رشيد رضا بدون تاريخ.

8 ـ مجموعة الرسائل الكبرى ـ طبعة صبيح القاهرة 1966 مجلدان.

9 ـ نقض المنطق ـ تحقيق محمد حامد الفقى ـ مطبعة السنة المحمدية 1951.

10 ـ ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم) ـ الحسنة والسيئة ـ تحقيق محمد جميل غازى. مطبعة الأمل القاهرة 1972.

11 ـ تفسير سورة النور ـ محمود إبراهيم ، دكتور عبد المعطى حلب ـ 1977.

12 ـ النبوات. المطبعة السلفية 1386 هـ.

13 ـ شرح العقيدة الوسطية. تحقيق د. محمد خليل عبد الرزاق عفيفى طبعة ثالثة ـ بدون تاريخ.

14 ـ كتاب الرد على الأخنائى ـ الطبعة السلفية ـ بدون تاريخ.

15 ـ السياسة الشرعية ـ تحقيق محمد المبارك دار الكتب العربية بيروت.

16 ـ الحسبة فى الإسلام. المطبعة السلفية. القاهرة 1387 هـ.

17 ـ العبودية. تحقيق عبد الرحمن البانى منشورات المكتب الإسلامى بدمشق 1962 م.

18 ـ القياس فى الشرع الإسلامى. دار الآفاق بيروت ـ طبعة ثانية 1975 م.

19 ـ تفسير أول سورة العلق ـ ضمن مجموعة شيخ الإسلام بمباى 1954 .

20 ـ بغية المرتاد ـ مطبعة كردستان القاهرة 1329 هـ.

21 ـ ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم) ـ المنتقى من منهاج الاعتدال اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبى المطبعة السلفية بدون تاريخ.

22 ـ جامع الرسائل ـ تحقيق د. محمد رشاد سالم المجموعة الأولى الطبعة الأولى 1969 م.

23 ـ اقتضاء الصراط المستقيم تحقيق محمد حامد الفقى القاهرة 1950 م.

24 ـ الفتوى الحموية الكبرى ـ المطبعة السلفية القاهرة 1387 هـ.

25 ـ مقدمة فى أصول التفسير تحقيق د. عدنان زرزور ـ الكويت 1972 طبعة ثانية.

26 ـ الرسالة التدمرية ـ المكتب الإسلامى دمشق طبعة ثانية 1391 هـ.

27 ـ فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية بولاق 1326 المجلد الثانى.

28 ـ تفسير سورة الإخلاص ـ أنصار السنة بدون تاريخ.

29 ـ كتاب الصفدية ـ تحقيق د. محمد رشاد سالم ـ الجزء الأول السعودية 1976 م.

30 ـ ابن خلدون (عبد الرحمن) ـ المقدمة. طبعة دار الشعب القاهرة 1970 م.

31 ـ ابن رشد (أبو الوليد): فلسفة ابن رشد يشتمل على كتاب فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة طبعة صبيح بدون تاريخ.

32 ـ ابن عبد الهادى (أبو عبدالله) ـ العقود الدرية تحقيق محمد حامد الفقى القاهرة 1938 م.

33 ـ ابن قيم الجوزية (أبو عبدالله محمد) ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين القاهرة بدون تاريخ.

34 ـ البغدادى (عبد القاهر) ـ الفرق بين الفرق ـ بيروت 1977 م.

35 ـ أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (دكتور) ـ مدخل إلى التصوف الإسلامى دار الثقافة القاهرة 1976 ، طبعة ثانية.

36 ـ السيوطى (جلال الدين) ـ صون المنطق والكلام تحقيق د. على سامى النشار مكتبة الخانجى القاهرة 1947 م.

37 ـ الأشعرى (أبو الحسن) ـ مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة 1965 م.

38 ـ الإبانة تقديم د. فوقية حسين محمود دار الأنصار القاهرة 1977 م.

39 ـ اللمع نشر الأب مكارثى بيروت 1952 م.

40 ـ أحمد أمين ـ زعماء الإصلاح فى العصر الحديث الطبعة الثالثة مكتبة النهضة 1976 م.

41 ـ السيد أحمد خليل (دكتور) ـ دراسات فى القرآن. دار المعارف مصر 1972 م.

42 ـ أحمد مكى الأنصارى (دكتور) ـ الدفاع عن القرآن دار المعارف مصر 1973 م.

43 ـ أحمد محمود صبحى (دكتور) ـ الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف القاهرة 1969 م.

44 ـ حسين محمد مخلوق ـ كلمات القرآن دار المعارف 1978 م.

45 ـ ديكارت (رينيه) ـ مبادىء الفلسفة ـ ترجمة د. عثمان أمين مكتبة النهضة 1960 م.

46 ـ زكى نجيب محمود (دكتور): المنطق الوضعى الكتاب الأول لجنة التأليف والترجمة والنشر 1951 م.

47 ـ تجديد الفكر العربى دار الشروق بيروت الطبعة الرابعة 1978 م.

48 ـ سامى نصر لطف الله (دكتور) ـ فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى مكتبة الحرية الحديثة مصر 1978 م.

49 ـ عزمى إسلام (دكتور) ـ أسس المنطق الرمزى. . الأنجلو المصرية 1970 م.

50 ـ الاستدلال الصورى ـ جامعة الكويت ـ 1972 م.

51 ـ على سامى النشار (دكتور) ـ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام دار المعارف طبعة ثانية ـ القاهرة 1965 م.

52 ـ عبد الرحمن بدوى (دكتور) ـ مذاهب الإسلاميين ـ طبعة أولى بيروت 1971 م.

53 ـ عبد القادر محمود (دكتور) ـ الفلسفة الصوفية فى الإسلام ـ دار الفكر العربى 1967 م.

54 ـ ايكلاياذى (أبو بكر محمد) ـ التعرف لمذهب أهل التصوف تقديم د. عبد الحليم محمود مكتبة الكليات الأزهرية 1969 م.

55 ـ قاسم غنى (دكتور) ـ تاريخ التصوف فى الإسلام مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1972 م.

56 ـ محمد خليل هراس (دكتور) ـ ابن تيمية السلفى ـ الطبعة الأولى طنطا 1952 م.

57 ـ محمد البهى (دكتور) ـ الفكر الإسلامى الحديث صلته بالاستعمار الغربى ـ الطبعة الثانية القاهرة 1968.

58 ـ محمد رشاد سالم (دكتور) ـ مقارنة بين الغزالى وابن تيمية دار القلم ـ بيروت 1975.

59 ـ محمد عاطف العراقى (دكتور) ـ مذاهب فلاسفة المشرق ـ الطبعة الرابعة ـ دار المعارف مصر 1975.

60 ـ محمد عاطف العراقى (دكتور) ـ ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ دار المعارف الطبعة الثانية.

61 ـ الفلسفة الإسلامية ـ دار المعارف سلسلة كتابك رقم (55)... القاهرة 1958 م.

62 ـ محمد على أبو ريان (دكتور) ـ أسس المنطق الصورى ومشكلاته دار الجامعات المصرية الاسكندرية 1975 م.

63 ـ مراد وهبه (دكتور) ـ المذهب عند كانط ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ 1974 م.

64 ـ مصطفى عبد الرازى (الشيخ) ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية مكتبة النهضة 1966 م.

65 ـ محمد مصطفى حلمى (دكتور) ـ الحياة الروحية فى الإسلام الدار المصرية للكتاب 1970 م.

66 ـ ابن الفارابى والحب الإلهى ـ دار المعارف مصر 1971 م.

67 ـ محمد مهران (دكتور) ـ علم المنطق ـ دار المعارف القاهرة سلسلة كتابك رقم 92.

68 ـ محمد إقبال ـ تجديد الفكر الدينى فى الإسلام ـ ترجمة عباس محمود.. لجنة التأليف الطبعة الثانية 1968 م.

69 ـ محمد سيد كيلانى ـ ذيل الملل والنحل للشهرستانى ـ مطبعة الحلبى 1961 م.

70 ـ محمد العاملى ـ رسائل الشيعة ومستدركاتها ـ القاهرة 1957 م.

71 ـ محمد عبد الله دراز (دكتور) ـ الدين دار القلم القاهرة 1974 م.

72 ـ محمد بهجة البيطار (الشيخ) حياة شيخ الإسلام ابن تيمية الكتاب الإسلامى ـ دمشق 1972.

73 ـ محمد أبو زهرة (الشيخ) ـ ابن تيمية ـ حياته وعصره دار الفكر العربى (بدون تاريخ).

74 ـ هنرى لاووست ـ نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تقديم د. مصطفى حلمى دار الأنوار 1976 م.

75 ـ دائرة المعارف الإسلامية القاهرة 1973 م.

76 ـ أسبوع الفقه الإسلامى ومهرجان ابن تيمية ـ المجلى الأعلى للفنون والآداب.

77 ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم.

فهـرس

الباب الثانى

منطق ابن تيمية.. وأثر القرآن على منهجه فى هذا المجال

الباب الثالث

(منهج التفكير النقدى فى الإنسان)

الباب الرابع
(منهج التفكير الفلسفى فى مجال الإلهيات)